

Filosofía Política Contemporánea : controvérsias sobre civilização,império e cidadania	Titulo
Sánchez Vázquez, Adolfo - Autor/a; Gargarella, Roberto - Autor/a; Lizárraga, Fernando - Autor/a; Vita, Álvaro de - Autor/a; Guimarães, Juarez - Autor/a; Haddad, Fernando - Autor/a; Maffía, Diana - Autor/a; Vouga, Claudio - Autor/a; González, Sabrina - Autor/a; Chauí, Marilena - Autor/a; Morresi, Sergio - Autor/a; Amadeo, Javier - Autor/a; Villavicencio, Susana - Autor/a; Aguilar, Enrique - Autor/a; Ciriza, Alejandra - Autor/a; Araujo, Cícero - Autor/a; Cohn, Gabriel - Autor/a; Boron, Atilio A. - Autor/a; Boron, Atilio A. - Compilador/a o Editor/a; Rush, Alan - Autor/a; Rossi, Miguel A. - Autor/a; Kohan, Nestor - Autor/a; Grüner, Eduardo - Autor/a; Brandão, Gildo Marçal - Autor/a; Moya, María Encarnación - Traductor/a;	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2006	Fecha
	Colección
Ciudadanía; Civilización; Imperialismo; Imperio; Filosofía Política; Teoría Política; América Latina;	Temas
Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100601023401/filopolit.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



FILOSOFIA POLÍTICA
CONTEMPORÂNEA

ATILIO A. BORON
[ORGANIZADOR]

Filosofia política contemporânea : controvérsias sobre civilização - 1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO ; São Paulo : Departamento de Ciência Política. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2006.
424 p. ; 23x16 cm.

Traducido por: María Encarnación Moya

ISBN 987-1183-40-2

1. Filosofia Política. 2. Teoría Política.
CDD 320.5

Outros descritores estabelecidos pela Biblioteca Virtual do CLACSO:
Filosofia política / Teoria Política / Imperialismo / Cidadania / Liberalismo / Republicanismo /
Pós-modernidade / Democracia / Socialismo / Política / Identidade Cultural / Sujeito / Fundamentalismo
Religioso / Justiça Internacional / Marxismo / Cooperativismo / Socialismo / Estado

COLEÇÃO BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA
CONTROVÉRSIAS SOBRE CIVILIZAÇÃO,
IMPÉRIO E CIDADANIA

ATILIO A. BORON
[ORGANIZADOR]

GABRIEL COHN
CÍCERO ARAUJO
ALEJANDRA CIRIZA
ENRIQUE AGUILAR
SUSANA VILLAVICENCIO
JAVIER AMADEO
SERGIO MORRESI
MARILENA CHAUI
ATILIO A. BORON
SABRINA GONZÁLEZ
CLAUDIO VOUGA

DIANA MAFFÍA
FERNANDO HADDAD
JUAREZ GUIMARÃES
ÁLVARO DE VITA
FERNANDO LIZÁRRAGA
ROBERTO GARGARELLA
ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
ALAN RUSH
MIGUEL A. ROSSI
NESTOR KOHAN
EDUARDO GRÜNER
GILDO MARÇAL BRANDÃO



Departamento de Ciência Política
Universidade de São Paulo



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colectión Biblioteca de Ciencias Sociales

Director Fundador Mario R. dos Santos (in memoriam)
Director de la Colectión Atilio A. Boron
Secretario Ejecutivo de CLACSO

Traducciones María Encarnación Moya
Edición en Portugués Sérgio Duarte Julião Da Silva

Area de Difusión y Producción Editorial de CLACSO

Coordinador Jorge A. Fraga
Edición Florencia Enghel
Revisión de Pruebas Mariana Enghel / Ivana Brighenti
Diseño Editorial Miguel A. Santángelo
Lorena Taibo / Marcelo Giardino
Arte de tapa Miguel A. Santángelo
Divulgación Editorial Marcelo F. Rodríguez
Sebastián Amenta / Daniel Aranda / Carlos Ludueña

Programa de Publicaciones en Portugués

Editor Académico del Programa Javier Amadeo
Divulgación Editorial en Brasil Gonzalo A. Rojas

Rua Artur de Azevedo 736, Pinheiros, São Paulo, Brasil
Telefone (55 11) 3082 7677 / Endereço eletrônico <publicarbr@campus.clacso.edu.ar>

Impresión Cromosete Gráfica e Editora Ltda

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Av. Callao 875, piso 3º C1023AAB Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Tel (54 11) 4811 6588 - Fax (54 11) 4812 8459

e-mail <clacso@clacso.edu.ar> - web <www.clacso.org>

Primera edición en español: abril de 2003

Primera edición en portugués: abril de 2006

ISBN-10: 987-1183-40-2 / ISBN-13: 978-987-1183-40-1

© CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Não é permitida a reprodução total ou parcial deste livro, nem seu armazenamento em um sistema informático, nem sua transmissão em qualquer formato ou por qualquer meio eletrônico, mecânico, fotocópia ou outros meios, sem a autorização do editor.

A responsabilidade pelas opiniões expressadas nos livros, artigos, estudos e outras colaborações incumbe exclusivamente os autores firmantes, e sua publicação não necessariamente reflete os pontos de vista da Secretaria Executiva do CLACSO.

ÍNDICE

Prólogo		11
PRIMEIRA PARTE		
CIDADANIA, REPÚBLICA E DEMOCRACIA		
Gabriel Cohn		
Civilização, cidadania e civismo: a teoria política frente aos novos desafios		17
Cícero Araújo		
Civilização e cidadania		31
Alejandra Ciriza		
Heranças e encruzilhadas feministas: as relações entre teoria(s) e política(s) sob o capitalismo global		49
Enrique Aguilar		
A liberdade política em Montesquieu: seu significado		75
Susana Villavicencio		
A (im)possível república		83
Javier Amadeo e Sergio Morresi		
Republicanism e marxismo		99

SEGUNDA PARTE

LIBERALISMO E SOCIALISMO NA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Marilena Chauí

Fundamentalismo religioso: a questão
do poder teológico-político | 125

Atilio A. Boron e Sabrina González

Resgatar o inimigo?
Carl Schmitt e os debates contemporâneos
da teoria do estado e da democracia | 145

Cláudio Vouga

South of the border: notas sobre
a democracia na América Ibérica | 173

Diana Maffía

Socialismo e liberalismo na teoria
política contemporânea | 187

Fernando Haddad

Sindicalismo, cooperativismo e socialismo | 193

Juarez Guimarães

Marxismo e democracia: um novo campo
analítico-normativo para o século XXI | 221

Álvaro de Vita

A teoria de Rawls da justiça internacional | 239

Fernando Lizárraga

Diamantes e fetiches
Considerações sobre o desafio
de Robert Nozick ao marxismo | 257

Roberto Gargarella

As precondições econômicas do autogoverno | 279

TERCEIRA PARTE

A FILOSOFIA POLÍTICA E O DISCURSO DA PÓS-MODERNIDADE

Adolfo Sánchez Vázquez

Ética e política | 297

Alan Rush

A teoria pós-moderna do Império
(Hardt & Negri) e seus críticos | 307

Miguel A. Rossi

A filosofia política diante do primado
do sujeito e da pura fragmentação | 329

Néstor Kohan

O Império de Hardt & Negri:
para além de modas, “ondas” e furores | 347

Eduardo Grüner

O ramo dourado e a irmandade das formigas
A “identidade” argentina na
América Latina: realidade ou utopia? | 369

Gildo Marçal Brandão

Teoria Política a partir do Sul da América? | 407

PRÓLOGO

A PRESENTE PUBLICAÇÃO reúne a quase totalidade das exposições apresentada na Segunda Jornada de Teoria Política realizada entre os dias 28 e 30 de agosto de 2002 na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires, evento organizado pelo Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), pelo Departamento de Ciência Política da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires e seu homólogo da Universidade de São Paulo, Brasil. O tema das jornadas foi *Cidadania, civilização e civismo: a teoria política diante dos novos desafios*. Os critérios organizativos gerais, assim como o tema selecionado foram objeto de consenso entre a totalidade das instituições que o convocaram e reproduzem, no fundamental, a estrutura das Primeiras Jornadas, realizadas em setembro de 2000 na Universidade de São Paulo aceitando um convite a nossa Cátedra de Teoria Política e Social da Carreira de Ciência Política da UBA. O resultado daquela reunião foi um livro, *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, publicado pela editora do CLACSO em março de 2002.

A intenção fundamental do encontro realizado em São Paulo havia sido analisar e compartilhar as vicissitudes que a reflexão latino-americana padece no marco da filosofia e da teoria políticas. As contribuições incorporadas no livro mencionado acima dão conta da riqueza e fecundidade desse labor. Após aquele primeiro desafio empreende-

mos esta segunda iniciativa com a aspiração de dar continuidade à iniciativa e poder ampliar o marco da reflexão e da análise. Novos colegas se somaram aos nossos esforços e, felizmente, pudemos contar com a presença auspiciosa do Professor Adolfo Sánchez Vázquez, sem dúvida uma das expressões mais transcendentais da reflexão filosófico-política da América Latina e do mundo de fala hispânica. No marco da Segunda Jornada, a Universidade de Buenos Aires entregou a tão distinto colega o título de *Doctor Honoris Causa*.

O presente livro está dividido em três partes. Na primeira incluem-se uma série de trabalhos vinculados de maneira muito íntima à problemática da cidadania, da república e da democracia. Em seu ensaio, Gabriel Cohn toma como ponto de partida uma referência de Theodor Adorno para trabalhar o conceito de civilidade, entendido como um modo específico de atuar que condensa um momento histórico. Cícero Araújo, por sua vez, pretende mostrar a articulação entre civilização e cidadania, e como um determinado conceito de civilização pode se vincular positivamente a um tipo de exercício de cidadania que tende a ganhar importância crescente na política contemporânea. Alejandra Ciriza aporta suas reflexões sobre as heranças e encruzilhadas do feminismo no capitalismo global e as tensões entre as tradições teóricas e os dilemas colocados pelas realidades políticas.

Em seu artigo, Enrique Aguilar explora a clássica distinção das duas liberdades de Constant e suas raízes no pensamento de Montesquieu, enquanto que em seu ensaio Susana Villavicencio se pergunta pelo sentido da tradição republicana na Argentina. Encerrando esta primeira parte, Javier Amadeo e Sergio Morresi avançam em uma indagação sobre a relação entre as transformações sociais e políticas de nossa época e três dos mais importantes projetos políticos da modernidade: o liberalismo, o republicanismo e o marxismo.

A segunda parte do livro reúne uma série de ensaios sobre as diversas reformulações do liberalismo e do socialismo na teoria política contemporânea. Marilena Chauí realiza uma reflexão em torno da persistente presença do fundamentalismo na tradição da filosofia política. Claudio Vouga aporta algumas reflexões acerca do significado da democracia em sua encarnação latino-americana, enquanto Boron e González demonstram as incongruências de certas teorizações contemporâneas que esperam melhorar nossa compreensão da democracia apelando à obra de Carl Schmitt. Em seu ensaio, Diana Maffía aborda o fascinante tema do lugar das mulheres –suas lutas e suas reivindicações– nos paradigmas teóricos do liberalismo e do socialismo. A seguir,

Fernando Haddad propõe uma reflexão sobre o sindicalismo, o cooperativismo e o socialismo, enquanto que Juarez Guimarães realiza uma incursão no tema das complicadas relações do marxismo com a democracia a partir dos desafios impostos no início do século XXI. Álvaro de Vita concentra-se na análise das contribuições que se podem esperar da elaboração de John Rawls sobre a justiça internacional, e Fernando Lizárraga examina as formulações críticas de Nozick ao marxismo. Esta seção é concluída com a exposição de Roberto Gargarella sobre os pré-requisitos econômicos do autogoverno político e da democracia.

A terceira e última parte versa sobre a filosofia política no discurso da pós-modernidade. Começa reproduzindo a conferência magistral do Professor Adolfo Sánchez Vázquez sobre a ética e o marxismo e a vigência do projeto emancipatório de Marx depois da derrubada do assim chamado “socialismo real”. Há nesta seção dois ensaios, de Alan Rush e Néstor Kohan, que tratam do tema do império e do imperialismo e seu formidável impacto sobre a discussão teórica contemporânea; a obra de Michael Hardt e Antonio Negri constitui um ponto de referência comum para ambas as elaborações. O ensaio de Miguel Ángel Rossi, por sua vez, recupera a importância da crítica questão do sujeito e sua fragmentação, enquanto Eduardo Grüner centra-se na árdua questão da identidade argentina e Gildo Marçal Brandão propõe uma nova reflexão sobre os problemas enfrentados pela elaboração de uma reflexão teórico-política arraigada na especificidade histórico-estrutural da América Latina.

Tal como apontáramos no primeiro livro, a publicação destes trabalhos de nenhuma maneira poder ser considerada como um sucedâneo da imprescindível leitura dos clássicos. Nenhum comentarista, por mais brilhante que seja, pode substituir a riqueza contida nos textos fundamentais da tradição da filosofia política. A realização das Jornadas que deram lugar a este livro foram resultado de uma empresa eminentemente coletiva. Como na ocasião anterior, tanto as jornadas como o livro teriam sido impossíveis sem a entusiasta participação e o exaustivo trabalho dos integrantes de nossas cátedras de Teoria Política e Teoria Social I e II da Carreira de Ciência Política da Universidade de Buenos Aires. Pela dedicação e participação nas jornadas que deram lugar a esta publicação dedicamos nossos mais sinceros agradecimentos ao Diretor do Departamento de Ciência Política da UBA, Tomás Várnagy, e a Miguel Ángel Rossi, Paula Biglieri, Liliana A. Demirdjian, Silvia Demirdjian, Martín Gené, Sabrina T. González, Daniel Kersfeld, Sergio Morresi, Bárbara Pérez Jaime e Patricio Tierno. Do mesmo

modo, não poderíamos deixar de expressar idênticos sentimentos em relação a nossa equipe que desde o CLACSO aportou sua desinteressada colaboração durante a realização das jornadas. Todo nosso reconhecimento para Gabriela Amenta, Alejandro Gambina, Natalia Gianatelli, María Inés Gómez, Bettina Levy e Andrea Vlahusic.

Ao finalizar a preparação deste livro cabe mais uma vez expressar nossa satisfação e agradecimento pelo árduo trabalho realizado por Florencia Enghel e Jorge Fraga na tarefa de correção editorial, desenho e composição de um livro que quisemos que fosse não só excelente teoricamente mas também belo e esmerado do ponto de vista intelectual. Um agradecimento muito especial a Javier Amadeo e Sabrina González, que durante muitos anos vêm prestando sua inteligente colaboração em múltiplas iniciativas vinculadas à docência e investigação no campo da teoria e da filosofia políticas. Eles tiveram, mais uma vez, um papel de grande destaque na concepção e implementação das jornadas e na produção deste livro.

Sem o entusiasmo e a perseverança de todos neste empenho, sem sua inteligência e dedicação, este trabalho jamais teria saído à luz. A todos eles nosso mais profundo reconhecimento.

Buenos Aires, abril de 2003

GABRIEL COHN*

CIVILIZAÇÃO, CIDADANIA E CIVISMO:
A TEORIA POLÍTICA FRENTE AOS
NOVOS DESAFIOS

TOMAREI COMO PONTO DE PARTIDA uma referência não convencional no campo da reflexão política. Não entrarei no tema pela via da cidadania, pela via do civismo, nem pela via da civilização diretamente, mas pela via daquilo que eu chamaria de *civilidade*, um modo específico de agir que talvez em uma dimensão específica condense tudo aquilo que nos preocupa neste momento. E a referência não convencional que tomarei como ponto de partida é um ensaio de Theodor Adorno, o grande mestre da teoria crítica da sociedade.

Entre os belos pequenos ensaios e aforismos de seu livro *Minima moralia*, encontra-se um cujo título tomado ao pé da letra seria “tato” (mais precisamente, “dialética do tato”), mas que na realidade é melhor traduzido por “civilidade”. Nele está em jogo o que aparentemente há de mais trivial –a sociabilidade cotidiana– mas por um ângulo muito especial, que dá ao texto o seu tom crítico. Trata-se de uma particular forma social da sensibilidade, a capacidade para relacionar-se com o outro de maneira inteira e com inteiro respeito. Esta é a questão de fundo.

* Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP).

O que nos importa nas observações de Adorno? É o modo como ele materialmente localiza o seu tema, quando afirma que a civilidade tem um momento histórico único. Esse momento é aquele em que a burguesia se libera dos entraves do *Ancien Regime*, é quando as convenções que anteriormente pesavam sobre a ação se enfraquecem, mas não desaparecem de todo, e uma nova forma de individualidade emerge. O essencial é a conjugação entre a emergência de uma forma histórica de individualidade e o enfraquecimento, mas não pleno desaparecimento, das convenções que regem a sociabilidade. Nessas condições a nova forma de individualidade que vem à tona não fica solta sem mais, ela encontra um cenário privilegiado para exercer relacionamentos, para estabelecer contatos sociais ainda demarcados pelas convenções enfraquecidas do regime anterior mas não mais subordinados a elas. Essa dialética original da civilidade tem como exercer-se porque nesse momento privilegiado não é tolhida em seus momentos constitutivos. Não ocorre a imposição imperativa de um quadro de convenções sobre a ação individual nem se dá a pura e simples presença de uma individualidade desencadeada, solta, sem limites e sem referências, indeterminada, portanto. É essa a dialética original que ele vê como se desgastando à medida que as próprias formas específicas que caracterizam a civilidade vão se emancipando, perdem suas referências concretas e, ao se tornarem autônomas, remotas, abstratas, ao invés de gerarem a justiça mútua trazem consigo o germe da injustiça. A manifestação de respeito ao outro torna-se vazia, desprovida de conteúdo, reinstalando pelo lado das próprias novas maneiras de relacionamento algo que as corrói precisamente no que têm de civis. Isso prejudica o desenvolvimento do que seria a dialética mais profunda da civilidade, que é o jogo entre gestos de renúncia consciente pelo indivíduo, da sua capacidade consciente de renunciar a certos atos em nome do respeito à dignidade do outro, e, por outro lado, a própria manifestação da individualidade, a individuação. Na realidade a civilidade, na perspectiva do Adorno, envolve uma dialética complexa entre o juízo consciente de cada qual sobre até onde se pode chegar, entre essa renúncia consciente a certos atos que possam agredir o outro, ao mesmo tempo o desenvolvimento de uma individualidade autônoma não circunscrita externamente por um quadro fechado de convenções.

É difícil ler este texto sem lembrar as referências àquilo que Cícero Araújo, conhece muito bem, o pensamento escocês oitocentista. É neste que um autor como Pocock localiza a reinterpretção das virtudes clássicas em termos de “maneiras”, de *manners*. Por este prisma o

que Adorno está descrevendo aqui evoca uma manifestação peculiar de modos polidos, de maneiras refinadas de comércio (no sentido lato do termo) com o outro: precisamente aquela que corresponde a uma forma do exercício das virtudes clássicas que acaba fundamentando o que pode ser uma concepção republicana da convivência dos homens. De modo que o texto de Adorno, que aparentemente se refere a algo muito miúdo, muito fino no campo das relações sociais, é atravessado pelo grande tema de relações entre os homens marcadas por um respeito republicano. Essa é a porta de entrada que eu elegeria para propor algumas questões sobre como devemos pensar nossos grandes temas neste específico momento.

Pocock distingue uma linguagem das virtudes de uma linguagem dos direitos. Em nosso momento presente cabe-nos uma exigência difícil, que é a de articular essas linguagens. Elas aparecem de vários modos nos debates contemporâneos, mas no fundamental o nosso problema é que não podemos escolher entre a linguagem das maneiras e a linguagem das virtudes. Temos que articular o tema das “maneiras” como exercício moderno das virtudes, que de modo muito indireto podemos encontrar em Adorno, com o tema dos direitos. Na realidade ambos se entrelaçam na questão da cidadania. Podemos ler, é claro, a cidadania em dois registros. Primeiro, como participação ativa considerando o corpo constitutivo da sociedade –no registro das virtudes republicanas. Depois, como exercício de direitos –no registro das liberdades liberais.

Mais uma vez estamos às voltas com um complicado jogo de dois termos opostos mas inseparáveis, agora entre essas duas dimensões da cidadania. Não tentarei acompanhar isso aqui. É claro, contudo, que também com referência à cidadania há algo assim como uma dialética entre a linguagem do direito e a linguagem das virtudes, entre a linguagem daquilo que se pode reivindicar como próprio e a linguagem dos modos adequados de se relacionar com aquilo que remete ao conjunto mais amplo da sociedade. É igualmente claro, e da maior importância, que a linguagem dos direitos tem referências universais ainda que abstratas quando tomadas de *per se*, e que a linguagem das virtudes tem referências particulares, de contexto, igualmente abstratas quando tomadas de *per se*.

É nesse sentido que eu colocaria a questão da civilidade como uma espécie de conceito síntese do que nos preocupa neste momento. Talvez isso possa ser desenvolvido tomando como referência dois paradigmas da política, ou do pensamento político, naquilo que nos

preocupa aqui hoje. Por um lado o paradigma que se concentra na oposição entre *guerra* e *paz*, por outro lado aquele que se concentra na oposição entre *separação* e *ligação*. A perspectiva colocada por Adorno, na qual eu detecto uma espécie de fio condutor subterrâneo de caráter republicano, tem uma posição clara no que diz respeito ao contraste entre guerra e paz, a favor da segunda, claro. A posição que vê a política como confronto direto, como guerra, como distinção amigo-inimigo, evoca de imediato, como representante paradigmático, a figura de Carl Schmitt. A posição que é colocada por Adorno, ainda que sem referência política imediata, remete à questão da busca infinita da reconciliação das diferenças no interior do corpo social. Assinala algo a que voltarei mais à frente, que é a idéia ampliada de política como o processo contínuo e nunca encerrado de construção conjunta de uma ordem pública, digna de ser vivida. Uma concepção bastante abrangente de política, sem dúvida. Mas esse paradigma é importante, embora esteja sujeito à objeção de que deixa de lado o aspecto conflituoso da vida social. Não deixa, entretanto, porque a construção conjunta do espaço público digno de ser vivido ao qual eu me referi é marcada pelo conflito. Importa que é uma construção que envolve a todos, e que não dispensa as formas de civilidade, mesmo porque o conflito não se reduz ao confronto destruidor.

Ao mesmo tempo, isso permite colocar a concepção da política pelo ângulo da paz (em contraste com a guerra) no âmbito de uma distinção mais forte no que diz respeito ao pensamento político. Ela figuraria nesse passo como a concepção que marca o momento do estabelecimento dos vínculos, da ligação, em oposição à que marca na dimensão política o momento da separação. Se projetarmos essa distinção sobre a trajetória do pensamento político, certamente o momento moderno seria aquele em que a ênfase está na separação. A idéia de separação está associada, no que estou colocando aqui, à introdução em posição central na questão política da idéia de interesse. Interesse é exatamente o que se interpõe entre as pessoas, o que as vincula, sim, mas separando-as. Nele o momento da separação predomina sobre o momento do vínculo. Essa é a marca do pensamento moderno na política, porque é o foco no interesse que leva a se pensar a ação política em termos de escolhas orientadas por preferências. Por essa via ganha novos contornos um problema central da política, que é o da organização. E para além da questão da organização, está o problema da eficiência. Posto que a atenção se concentra nos interesses dos indivíduos, estes aparecerão como detentores de preferências, capazes de realizar escolhas, e

o problema político de como articula-las coloca-se em termos de formas de organização, da eficiência da organização e administração dos homens. Essa é uma maneira eminentemente moderna de pensar a política, e contrasta como uma maneira que tem antecedentes clássicos, relacionada com a idéia da política como exercício de certas virtudes civis. Nesta enfatiza-se a deliberação no lugar das preferências e das escolhas. Importa a deliberação, a formação de uma vontade pública, e põe-se como problema fundamental, não tanto a organização eficaz, mas sim a autonomia e a liberdade. Ora, a questão da civilidade só faz sentido no interior do paradigma que pensa a política pelo ângulo dos vínculos que se estabelecem entre os homens, e, se me permitirem o termo, da legitimidade desses vínculos. Está em jogo a capacidade dos homens de construírem conjuntamente o seu mundo.

Nessas condições claramente se vincula o paradigma da paz com o paradigma do estabelecimento de vínculos, pelo exercício da deliberação civicamente virtuosa. Isso reforça essa concepção muito ampliada de política pela qual ela se define como construção conjunta e conflitiva do espaço público –uma tarefa interminável, sem solução definitiva, um horizonte. Isso é uma quimera, dirão alguns: é uma concepção da política pacificadora e complacente, no mal sentido do termo, por aí não se vai caminhar nada. Minha resposta seria: não sei se é mais quimera do que se eu defendesse aqui certas noções que com freqüência circulam entre nós, de forte caráter normativo e para além disso ideológico, como por exemplo à idéia da sociedade civil. Nesta encontramos uma concepção dissimuladamente normativa, marcada por exigências tópicas de um certo momento histórico. No entanto, ela sobrecarrega o nosso debate, e acaba introduzindo muito mais fantasmagorias na nossa reflexão política do que se avançarmos até o fim e sustentarmos que a política não pode ser pensada sem a sua dimensão normativa. Quando falo da exigência da construção conjunta da ordem pública isto pelo menos é explicitamente normativo, é um horizonte de referência, e não se refere a uma suposta entidade que realize o poder em aliança ou em confronto com outras. O mesmo se aplica a um conceito como “opinião pública”, que também ainda parece pesar nas nossas concepções e nos nossos debates. Também ela tem seu momento histórico, que foi esquecido. Tanto quanto “sociedade civil”, a noção de “opinião pública” emerge em um momento histórico particular, marcado pelo confronto de um grupo social que busca atrair para si a capacidade de legitimação com o poder absoluto. É um recurso no embate político, assim como a idéia de sociedade civil foi explicita-

mente um meio de luta, inclusive nos processos de redemocratização da Europa do Leste. Invocar a opinião pública significa reivindicar a legitimidade de uma instância de poder, não descrever algum grupo ou organização. No plano empírico ela se reduz a uma distribuição de interesses privados, e não chega de *per se* a justificar a sua referência pública. Se quisermos, portanto, pensar em termos de grandes formulações, devemos estar atentos para a sua carga normativa mais do que descritiva. Pois estamos às voltas com um instrumental conceitual que perdeu sua referência ao momento específico de sua construção, perdeu sua referência propriamente política, de meio de confrontação entre vontades divergentes dentro da sociedade, e a reconstrução disso (que passa pela identificação do momento normativo dos conceitos) exige um contínuo esforço de reflexão. Claro que não trata de desqualificar as análises políticas que vão diretamente ao âmbito institucional. Muita coisa pode ser conseguida por este caminho. Paradoxalmente, quanto mais mergulhamos no âmbito institucional mais estamos no terreno das questões de organização e administração, e menos estamos no terreno daquilo que efetivamente permite dar o tom propriamente político para a reflexão.

Gostaria de sustentar aqui que os grandes temas que nos importam hoje, o tema da civilização, da cidadania, do civismo, têm que enfrentados por via indireta. Para cobrir o âmbito do que importa politicamente convém ir de modo indireto. Retomo neste ponto a questão da civilidade, que, ao dizer respeito a modos de orientação da conduta, remete à dimensão cultural, a dimensão do que eu denominaria cultura política. Não me refiro a uma concepção mais convencional, que de algum modo vincula a cultura política à opinião, à distribuição de respostas a perguntas feitas a um conjunto de indivíduos em momentos dados para, digamos, detectar em que medida se aceita a democracia, ou em que medida se tem posições autoritárias. É um enfoque que eu não desqualificaria sem mais, mas que não chega no ponto ao qual eu gostaria de chegar. Pois importa captar a dimensão significativa, a dimensão cultural da civilidade, que por sua vez traduz modos específicos de orientação da conduta que oferecem conteúdo significativo à cidadania, à civilização e à ação cívica.

A cultura, pensada em termos políticos, em termos de cultura política na sua acepção mais ampla, deve também ser pensada como uma tensão intrínseca, dialética, entre conteúdos (tratados pelas pesquisas convencionais de cultura política, ou mesmo de opinião) e pautas subjacentes a esses conteúdos, que os organizam. Essas pautas,

historicamente constituídas como itens do repertório cultural das sociedades, oferecem a chave para a organização significativa da experiência social. São pautas de interpretação da experiência. A dimensão da cultura que realmente me parece importante para pensar politicamente as questões de conduta social referem-se a essas pautas de interpretação da experiência. Elas não são evidentes, não estão presentes sem mais, atuam subterraneamente na ação dos homens. Referem-se àquilo que eu chamaria de “temas fundantes” na experiência social dos homens localizados dentro de um determinado espaço político (um espaço político nacional, uma sociedade historicamente constituída); temas fundantes que têm como característica serem profundamente arraigados e formarem como que o éter no interior no qual se dá toda a percepção e ação política dos homens. Na realidade essas pautas de interpretação, isso que está por trás do modo como espontaneamente os homens interpretam sua experiência social, historicamente constituída, essas pautas fornecem registros de interpretação da experiência, são como chaves de interpretação. São chaves hermenêuticas, que nos alertam contra qualquer concepção substancialista da cultura, que a veja diretamente em termos de conteúdos significativos que circulam no interior das sociedades. O que está em jogo é como esses conteúdos se articulam em complexos significativos determinados e, a partir disso, o modo como a experiência social, uma vez interpretada, por sua vez organiza novos conteúdos.

A título de ilustração vou fazer uma referência rápida ao que no meu entender caracteriza um tema fundante, uma pauta fundamental de interpretação da experiência social com relação ao caso brasileiro. É uma conjectura, mal chega a ser uma hipótese, mas que cada vez mais me parece plausível. Ela vai no sentido de que, no caso da sociedade brasileira, o tema fundante, a pauta decisiva de interpretação que se aplica ao conjunto da experiência social, é o tema da *punição*. Esse tema fundamental da punição traduz-se de muitas maneiras. Uma delas resulta numa frase extremamente expressiva: “Os inocentes pagam pelos pecadores”. Temos aí uma concepção muito peculiar da herança cristã, que está presente ao longo de toda a sociedade. E está presente de uma maneira muito importante, porque marca um modo de interpretar a experiência segundo um registro que se projeta no plano das grandes questões que afetam a todos, mas simultaneamente as despolitizam, porque envolve a contínua presença da punição. Não está em jogo o perdão, ou a compensação do mal por quem o praticou, mas a transferência dos custos, das penas, para o conjunto. A referência a

esse conjunto abstrato, indeterminado, sustenta o que, na falta de melhor termo, eu denominaria gestão distributiva dos custos e das penas. A esfera pública, que poderia ser a referência política para se reformular esse grande tema, aparece na ação espontânea do cidadão comum como um espaço vazio, uma espécie de área de despejo, para onde se transfere uma punição, um custo, ou uma desvantagem que de algum modo pudesse recair sobre esses ou aqueles cidadãos. A esfera pública não aparece como o campo denso no interior do qual se exerce a civilidade, as formas e as maneiras sociais e historicamente polidas de relacionamento respeitoso com o outro, mas aparece como uma área vazia, disponível para se fazer o que, na linguagem utilizada em outro contexto por Celso Furtado, seria a “socialização das perdas”. Os custos são remetidos de maneira indiferenciada para essa área comum. O que eu sugiro é que isso remete a um ponto fundamental para se falar da civilidade e da cultura política, em qualquer sentido mais forte do termo, de uma sociedade como a brasileira. (A sugestão, aqui, refere-se ao caso brasileiro. Seria interessante tentar algo análogo para o caso argentino; penso, por exemplo, em formulações como as de Horacio González sobre o tema da morte na cultura política argentina). Penso que no caso brasileiro a análise pode avançar bastante se caminharmos na direção proposta.

Nessa mesma direção, e ainda com referência ao caso brasileiro, seria possível vincular o tema da punição a dois outros estilos de ação na arena pública, que podem ser identificados como “possessivo” e “predatório”. O estilo possessivo manifesta-se na própria concepção do que é público (em contraste com o privado) na sociedade. Nessa concepção, público é o “é de todos” ou, inversamente, o que “não é de ninguém”. Vale dizer, adota-se o registro privado, da posse exclusiva, para esvaziá-lo de conteúdo (de todos ou de ninguém são ambos termos vazios), mas não se atinge o nível de uma concepção do público como *referência compartilhada para a ação*, como critério norteador da ação. A isso também se associa um ponto da maior importância, que se manifesta diretamente nas políticas adotadas pelo poder público (ou pelas instâncias que se apresentam como tal). Trata-se da tendência a fazer curto-circuito de todas as etapas intermediárias, esvaziando ou neutralizando passos que possam conduzir aos resultados pretendidos, e *começar pelo fim*. Para usar um exemplo trivial, em que a dimensão punitiva também é manifesta: impõe-se multas aos motoristas que transgridem sinais de trânsito antes de se tratar do estado da própria sinalização, da qualidade das vias públicas (termo expressivo e car-

regado de ambigüidade, aliás), sem falar da qualidade mecânica dos veículos e da qualidade civil dos seus usuários. Daí até as técnicas (com frequência institucionalizadas como “assessoria”) de burla e de transferência de danos é um passo. Entre o estilo possessivo do agente privado e o curto-circuito entre propósito e resultado pelo poder público instala-se, como denominador comum, o estilo predatório. A síntese disso é bem ilustrada pela modalidade de ação do poder público que consiste em conceber as penas pecuniárias (multas) aos cidadãos prioritariamente como forma de arrecadação.

O exame feito até aqui permite localizar um dos numerosos desafios que temos a enfrentar na ciência política e, de modo geral, nas ciências sociais. Entre muitos outros, temos hoje que trabalhar conjuntamente sobre um problema, que julgo de especial importância: neste momento cabe empenhar esforços na produção de uma nova e robusta teoria da *experiência social*. Desde Marx (e também Simmel e os que se inspiraram nele; e talvez melhor ainda quando se trabalhou com ambos, como o jovem Lukács) pouco se produziu com envergadura suficiente para fazer frente a essa exigência. Quando Marx constrói conceitos como fetichismo da mercadoria, ele oferece recursos analíticos poderosos, que podem alimentar uma teoria da experiência social, de como se constitui historicamente uma forma de experiência, de como ela adquire significado, de quais são os limites desses significados – uma concepção da tradução significativa da experiência não apenas descritiva mas crítica. Não é mais suficiente trabalhar estritamente com essas categorias, mas talvez tenhamos fôlego para retrabalhar estas ou avançar em outras. Seja como for, sinto falta de uma teoria da experiência social.

É muito difícil pensar as questões fundamentais da política e aquelas que nos estão preocupando aqui nesses dias, é difícil pensar a questão da cidadania sem um instrumental poderoso para aplicar à questão específica da conduta cidadã ou da organização cidadã, ou de todas as dimensões desse complexo que se chama cidadania, sem dispor da base para pensar o fundamento social dessa experiência. Sem poder, portanto, pensar de modo adequado a natureza específica que uma experiência desse tipo assume nas condições muito peculiares do momento presente do capitalismo.

Tomar a questão da cidadania pelo lado dos direitos representa um avanço notável, ao permitir trabalhar em termos de universalização. Mas só ficar nisso leva a uma universalização abstrata e insuficiente. Tomá-la pelo lado das virtudes oferece uma contextualização ime-

diata, mas com o risco sempre presente de ficar preso ao tópico ou pontual; no limite, de cair no puro e simples relativismo. A nossa questão consiste em como vincular entre si essas duas dimensões. Consiste em encontrar modos de pensar a articulação tensa entre a dimensão dos direitos e aquilo que eu denominei dimensão das virtudes, do exercício virtuoso da cidadania. Trata-se, afinal, de articular universalização e contextualização.

Minha proposta, neste ponto, é que o tema que permite trabalhar simultaneamente a dimensão universalista (ou dos direitos) e a dimensão contextual (ou da cidadania) com referência ao exercício da civilidade ou da organização civilizatória é o da *responsabilidade*. Trata-se de termo carregado, que em geral está presente na linguagem conservadora, na linguagem da direita, mas neste ponto vale a pena trazer uma advertência que já foi feita melhor por outros: não podemos deixar que as questões fundamentais fiquem como propriedade intelectual da direita. Quando trago ao debate esse termo e mesmo lhe atribuo papel central nesse intrincado jogo entre as referências universais e as referências estritamente contextuais o estou usando num sentido muito específico. O cerne da questão consiste em contrapor responsabilidade à *indiferença*. Nessa perspectiva a responsabilidade não envolve a mera capacidade, ou o dever, de responder por algum ato. Envolve também a capacidade, e o dever (ético, não legal) de identificar o interlocutor a quem responde (que pode ser, no limite, a humanidade toda, em cada um dos seus representantes). É nesse sentido que ela se contrapõe à indiferença.

Ao falar de indiferença toco no que parece uma marca fundamental no funcionamento do sistema político e econômico na fase atual do capitalismo. Não se trata de caracterizar uma atitude de determinados agentes, mas de algo inscrito no próprio modo de organização e de funcionamento das sociedades contemporâneas. Nesse sentido eu a denomino *indiferença estrutural*. Certamente não é um dado novo que determinados grupos sociais pouco se importem com o que ocorre no restante da sociedade de que fazem parte, ou que sociedades inteiras ignorem outras. Mas o que temos atualmente é sem precedentes não apenas em termos de escala, mas também pela natureza que esse processo assume. Basicamente ele consiste em que os grandes agentes, especialmente os econômicos, altamente concentrados e com um poder nunca antes visto na história, atuam de maneira literalmente monstruosa, vale dizer, sem consciência do alcance do seu poder nem do encadeamento dos seus efeitos. No caso dos mega-agentes econômicos que

atuam em escala global isso é especialmente nítido. Organizados em termos de seus interesses pontuais variáveis, em nome da sua própria eficácia eles necessariamente concentram a atenção sobre uma gama limitada de efeitos de suas decisões, aqueles efeitos que imediatamente se traduzem em vantagens. Isso, de por si, não os diferenciaria de empresários convencionais, salvo pela escala imensamente maior do seu poder. Ocorre que, nessas condições, eles necessariamente deixam de concentrar-se sobre a seqüência de efeitos que seus atos acarretam para além do seu êxito em obter resultados esperados. Dotados de força desmedida, não alcançam nem se preocupam em alcançar o controle pleno do seu poder, cegos aos desdobramentos mais remotos de suas ações. Esses desdobramentos afetam, claro, populações inteiras embora sejam rigorosamente irrelevantes para esses agentes.

Isso suscita em novos termos a questão da responsabilidade. Exigência fundamental para se pensar de maneira séria a questão da política e da cidadania, da civilização e da ação civil, ela ganha agora um caráter específico. Assinala-se com urgência a sua condição mais literal, que é a capacidade de responder; mas não apenas no sentido de o agente, individual ou institucional, pode ser cobrado por seus atos, em alguma variante de *accountability*. Nas condições contemporâneas a responsabilidade deve ser vista como o que é na sua essência, vale dizer, o oposto da indiferença. Isso permite recolocar na mesa a questão dos interlocutores, da qualificação mútua como interlocutor. Pois não se trata simplesmente de uma espécie de cobrança moral unilateral, visto que os agentes mais poderosos são estruturalmente indiferentes aos efeitos mais remotos das suas decisões. Portanto a responsabilidade, a exigência da responsabilidade, passa pela quebra dos mecanismos de indiferença estrutural em nossas sociedades. Com isso ela ocupa posição central na referência que tomei como ponto de partida, que é a civilidade. E esta remete à questão de formas de ação intrinsecamente políticas, que não encontram limites a não ser no exercício do respeito mútuo pelo conjunto dos homens, pela humanidade na sua acepção cosmopolita. A indiferença estrutural é a destruição, é o ponto extremo da negação da civilidade. O que estou tentando sugerir é que a civilidade, a ação civil, no limite a civilização, é sim o fundamento de qualquer política digna de ser levada a sério, pois do contrário fica-se restrito ao plano estritamente administrativo, técnico.

Qual é o cenário melhor para pensar avanços nessas condições? Vou me permitir um jogo de imaginação, retomando a referência de Adorno. A civilidade, diz ele, tem um momento histórico específico,

de convenções enfraquecidas associadas a individualidades em vias de se fortalecerem. Pensemos nossa pequena utopia em termos políticos globais: instituições políticas enfraquecidas, individualidades políticas, particularidades políticas em ascensão. A individualidade não é pensada aqui como o singular solto, mas como a forma determinada que o todo assume na figura do cidadão e de suas formas de organização. O cenário bom seria este, de instituições políticas em fase de enfraquecer-se sem desaparecerem, e avanço das formas de individualização. Avanço, portanto, no âmbito da efetiva responsabilidade da constituição de novas pautas civilizatórias. Não vai acontecer tão logo, e as questões de organização e de ação política envolvidas são difíceis. Entretanto, se nossa atenção não conseguir ir além do olhar de Medusa das instituições tal como encontram (uma passável imagem das modernas sociedades de controle, diga-se de passagem) jamais avançaremos um passo. Contudo, se quiséssemos simplesmente rompê-las, na suposição de que, uma vez elas destruídas, nós, soltos e desencadeados sem mais, poderíamos exercer nossa racionalidade, também estaremos perdidos. A vida política mais ampla, assim como a pequena dimensão da civilidade, se faz pela busca persistente da autonomia livre, associada à renúncia consciente ao ato de pura agressão destrutiva. Entre a adesão cega, a fúria destrutiva e a indiferença fria há espaço para a posição que vê no outro, no conjunto dos outros, os parceiros de uma construção sem fim, a única que importa, de um mundo em vias de civilizar-se.

Estamos falando de civilização, e temos não só o direito como também o dever de falar da barbárie. Porque estamos preocupados com intervir de maneira reflexiva e consciente neste mundo, mesmo sabendo das enormes dificuldades envolvidas. Por exemplo, temos o direito e o dever de buscar em nossas sociedades, e trazer à tona, isso que eu chamei dos temas fundantes que orientam a interpretação, que dão sentido a experiência dos homens; ou pelo menos entender algo de como essa coisa funciona.

Mas, fazemos isso contra o pano de fundo de que a barbárie está aí. Nós não estamos vivendo um momento de construção civilizatória, vivemos um momento de barbárie. Como faremos diante disso? O que, usando um termo empolado, eu denominei indiferença estrutural, tem como componente central a indiferença – e indiferença é barbárie, não é civilização; civilização é exatamente a atenção ao outro. Isso está posto, isso envolve um esforço prolongado e nós estamos, sim, atuando no momento presente num cenário que oferece espaços rela-

tivamente reduzidos de ação global, embora ofereça muitos espaços de ação pontual. Um dos grandes problemas da reflexão e da ação social e política do momento presente consiste exatamente em encontrar formas totalizadoras de articulação da multiplicidade de ações pontuais que se manifestam no interior das nossas sociedades. Isso envolve um problema, que é o de não reproduzir as armadilhas que talvez um pouco precipitadamente assinalei em referência a termos como sociedade civil ou opinião pública. Não podemos mais apostar na multiplicidade ou na mera agregação de interesses particulares organizados. Pois uma coisa é a referencia pública, outra coisa é a organização do interesse privado. Agora o espaço da totalidade está ocupado, este é o dado novo pós-freada do socialismo. Nunca me canso de lembrar, e me permitam lembrarei mais uma vez, não acho que haja nisso uma injustiça com Rosa Luxemburgo, eu a leio como dizendo o seguinte: quando se coloca a questão do socialismo ou barbárie, o que se está colocando é que a crise do capitalismo sem a alternativa socialista significa barbárie. Como ela colocava a questão da crise como inevitável ela colocava a questão da construção do socialismo como alternativa necessária. Essa construção não se deu, e a crise eventualmente esteja aí instalada, ainda que não aberta. O cenário não é bom, é sombrio, mas não é esmagadoramente ruim. Qual é nossa tarefa? É encontrar o sentido desses espaços e tentar articulá-los, e avançar na busca de um sentido global para a articulação entre os espaços de ação existentes e sua ampliação, mas não claro de uma maneira aditiva. No momento falta-nos a capacidade teórica e prática.

Praticamente não está visível e teoricamente é muito difícil: a capacidade de retomar aquilo que foi o grande tema do marxismo, que é pensar a totalidade sem perder de vista os múltiplos conteúdos que se desdobram na sua dinâmica interna. Este é o momento de levar a sério a observação do velho Freud: a voz da razão é débil, mas persistente. Nós temos essa tarefa mesmo em tempos sombrios, talvez nem tão sombrios assim, nós temos graus de liberdade. Vamos ter que ser muito teimosos, muito persistentes, e capazes de reproduzir em escala ampliada esse ato de consciente loucura que é chegar aqui é discutir cidadania, civilização, civilidade, como se todo o mundo estivesse discutindo isso fora desta sala. Não está; mais um razão para não deixar de discuti-las.

CÍCERO ARAÚJO*

CIVILIZAÇÃO E CIDADANIA

UM

Este texto pretende indicar como determinado conceito de civilização pode vincular-se positivamente (em sentido normativo) com um tipo de exercício da cidadania que, segundo o diagnóstico a ser apresentado aqui, tende a ganhar importância crescente na política contemporânea¹.

O sentido que vamos dar aqui ao termo *civilização* é uma apropriação parcial daquele que aparece em Norbert Elias, em suas conhecidas abordagens sobre o assunto. Nessa perspectiva, a civilização é um “processo”, que nada tem a ver com um plano ou desígnio mas que,

* Professor do Departamento de Ciência Política, USP.

1 Esta exposição, cujos argumentos ainda se encontram num estágio bem exploratório, se beneficia das discussões que um grupo de professores e estudantes de pós-graduação do Departamento de Ciência Política da USP realizou durante o primeiro semestre de 2002, e que serviram de preparação para esta Segunda Jornada de Teoria e Filosofia Política. Um dos assuntos debatidos referia-se precisamente ao termo “civilização”. O debate foi provocado por um texto ainda não publicado de Gabriel Cohn (ver as referências bibliográficas, no final), e que ele generosamente fez circular entre nós. Houve, como não poderia deixar de ser, controvérsias sobre o seu significado, inclusive sobre a conveniência de empregá-lo. De qualquer modo, o próprio debate que provocou sugere ricas possibilidades de reflexão em torno do tema.

ainda assim, sugere a idéia de um acúmulo ou crescimento. Esse acúmulo explicita-se em duas direções fundamentais: a da especialização de funções e a da individualização da vida social. Esses dois desenvolvimentos estão relacionados ao controle da violência no seu sentido mais elementar, a violência física. O primeiro manifesta-se na forma de um *controle externo*, resultante da monopolização da violência pela autoridade política; o segundo na forma de um *autocontrole* da conduta. Permitam-me uma longa citação:

As sociedades sem um monopólio estável da força são sempre aquelas em que a divisão de funções é relativamente pequena, e relativamente curtas as cadeias de ações que ligam os indivíduos entre si. Reciprocamente, as sociedades com monopólios mais estáveis da força, que sempre começam encarnadas numa grande corte de príncipes ou reis, são aquelas em que a divisão de funções está mais ou menos avançada, nas quais as cadeias de ações que ligam os indivíduos são mais longas e maior a dependência funcional entre as pessoas. Nelas o indivíduo é protegido principalmente contra ataques súbitos, contra a irrupção de violência física em sua vida. Mas, ao mesmo tempo, é forçada a reprimir em si mesmo qualquer impulso emocional para atacar fisicamente outra pessoa. As demais formas de compulsão que, nesse momento, prevalecem nos espaços sociais pacificados modelam na mesma direção a conduta e os impulsos afetivos do indivíduo. Quanto mais apertada se torna a teia de interdependência em que o indivíduo está emaranhado, com o aumento da divisão de funções, maiores são os espaços sociais por onde se estende essa rede, integrando-se em unidades funcionais ou institucionais –mais ameaçada se torna a existência social do indivíduo que dá expressão a impulsos e emoções espontâneas, e maior a vantagem social daqueles capazes de moderar suas paixões; mais fortemente é cada indivíduo controlado, desde a tenra idade, para levar em conta os efeitos de suas próprias ações ou de outras pessoas sobre uma série inteira de elos na cadeia social (Elias, 1993: 198).

A especialização e a individualização são noções interdependentes: não há controle externo sem autocontrole, e vice-versa, de modo que elas se determinam e se reforçam mutuamente. Mas o que o autocontrole tem a ver com a individualização? O autocontrole leva a uma aguda percepção de um “eu” interior, que aparece cada vez mais distinto e

confrontado com o “mundo exterior”, e isso é o que o termo quer indicar. Já o monopólio é um subproduto do fenômeno mais geral da divisão de funções, que gradualmente induz a uma separação da atividade econômica e outras atividades sociais, da atividade política, vista agora como uma “função coordenadora” dessa crescente variedade de ações compartimentadas, porém interdependentes. Essa função coordenadora vai constituir um aparato diferenciado, técnico, administrativo e militar, em torno da autoridade política.

Quais as possíveis relações desse processo com ideais de cidadania?

Se a especialização é uma das dimensões centrais da civilização –e se ela, por sua vez, tem a ver com o controle externo da violência–, parece-me evidente que há um potencial atrito entre esse vetor e um antigo ideal do viver civil, filiado à tradição republicana clássica, para o qual é decisivo o conceito de *comunidade política*. A comunidade política (CP) aponta para um conjunto de práticas que não se encaixa bem na visão de que a política é uma atividade especializada, uma atividade de “peritos” (a política não seria comparável, por exemplo, à atividade do médico, do arquiteto ou do construtor de navios).

Nós sabemos que esse contraste é recorrente em uma das grandes polêmicas da filosofia grega clássica, e serviu de ponto de apoio para o ataque de Platão à democracia ateniense. Mas isso não implica que a CP tenha de ser concebida como uma comunidade democrática, de acesso igual a todos os que são governados por ela. Pois há uma versão aristocrática de CP que a concebe como uma associação restrita ou hierarquizada, dominada por “homens prudentes”. Mas o homem prudente não é o perito, tal como o arquiteto ou o construtor de navios, mas aquele que detém “conhecimento prático” –um conhecimento eminentemente moral, e não técnico. Para justificar a restrição ou hierarquização, tal conhecimento é reivindicado por um grupo especial de status, os “nobres” ou “patrícios”, herdeiro de uma suposta longa e sofisticada experiência nos negócios públicos.

Contudo, tanto na versão aristocrática quanto na antiaristocrática (ou plebéia, sobre a qual falarei adiante) da CP, esta é concebida, por diferentes razões, como a associação por excelência, o mais importante e desejável de todos os tipos de vida comunitária. Por isso mesmo, deve ocupar o núcleo de toda atividade social. Falar em CP, portanto, é dizer que a sociedade possui um *centro moral*, que é como que sua instância “consciente”, para a qual as questões mais importantes da vida coletiva convergem. Para usar uma imagem clássica: a CP está para a sociedade assim como a consciência, a razão e a deliberação moral estão para a pessoa individual.

É claro que a idéia da especialização da vida social também não se encaixa bem na noção de que a sociedade possui um centro consciente e moral. Na verdade, ela se encaixa melhor na visão de que a sociedade é fundamentalmente descentrada. O controle externo da violência, nesse caso, manifesta-se não como a forma coercitiva daquele centro moral, mas como um resultado de segunda ordem da própria divisão social e técnica do trabalho, a qual incide no campo da atividade político-militar. O monopólio da violência pela autoridade política significa simplesmente que o emprego da coerção por essa autoridade passou a ser uma *função*, de exclusiva competência de certos agentes, e não de outros. Nessa perspectiva, a autoridade política é menos a expressão de uma *comunidade* do que de uma *organização*, uma “máquina” institucional. Para efeitos de legitimação, essa organização pode até se apropriar de ideais normativos que são adequados a uma CP; mas a entidade mesma não é, nem pode ser, uma comunidade².

DOIS

Mas o que dizer da outra dimensão do processo civilizador destacada no início? Em Elias, o autocontrole é um condicionador psíquico, e ao mesmo tempo uma adaptação, do e ao controle externo da violência. Sem desprezar a importância de uma teoria psicológica da civilização –Elias é nitidamente inspirado em Freud nesse ponto–, quero tratar diretamente da concepção de que o autocontrole seja um controle moral da personalidade, deixando de lado a discussão sobre os mecanismos inconscientes que o possibilitam. E quero pensá-lo como o resultado de um crescimento da sensibilidade ao argumento e à deliberação racional e moral. Uso “sensibilidade” para indicar a força emocional dessa racionalidade em uma personalidade submetida ao processo civilizador. Nela, a racionalidade moral torna-se um motivo para agir, menos intenso talvez que outras forças emocionais, porém mais contínuo e estável.

Para usar um termo de Hume: a razão moral é uma “paixão calma”. Por certo, ela é impotente quando confrontada diretamente com as “paixões violentas” (como a ira e o medo); contudo, como é reflexiva e deliberativa, é mais apropriada para orientar a personalidade na direção de seus interesses permanentes. Em Hume, a sensi-

2 Para mais argumentos nessa direção, ver Araújo (2002).

bilidade moral é inata, mas que pode crescer ou retrair dependendo do contexto. Num contexto de permanente ameaça de agressão física ou de aguda carência material, vão prevalecer as paixões violentas. É só quando se vislumbra a ordem pacífica e o progresso material que a sensibilidade moral pode passar por um processo de refinamento ou polimento, o qual tem efeito retroalimentador na própria pacificação e no progresso material.

Penso que essa visão de Hume sugere um interessante diálogo com o processo civilizador de Elias, em especial no modo de interação entre o crescimento da especialização da política, em detrimento da clássica e republicana comunidade política, e o crescimento do autocontrole do indivíduo, via conduta moral. Ela ilustra muito bem, por exemplo, o ideal de cidadania cultivada por aquela nobreza cortesã que é um dos personagens centrais do estudo de Elias.

Hume explicitamente aponta que o avanço do comércio e da opulência na Europa moderna, ao mesmo tempo em que adoça a personalidade, também transforma a comunidade política numa maquinaria institucional. Não que a idéia de *comunidade* desapareça por completo. Na verdade, ela se despolitiza, a fim de ceder espaço para a organização. Assim, ao invés de insistir numa comunidade *política*, Hume vai falar de uma comunidade de “boas maneiras” (*manners*). As boas maneiras, embora tenham uma propensão para difundir-se para todas as camadas sociais, devem concentrar-se no mais alto grau de sofisticação numa comunidade especial, numa espécie de aristocracia de boas maneiras.

O membro dessa comunidade não é mais o homem prudente, cheio de virtudes políticas, que mencionei acima, mas aquele *enlightened gentleman* idealizado em círculos intelectuais europeus setecentistas, cultivador do “comércio e das artes”, um tanto alienado para os padrões exigidos por uma autêntica comunidade política, mas de qualquer forma um referencial de conduta social adequada. Apresentando-se como um grupo de status responsável pelo controle da *qualidade moral* do conjunto, pretende se colocar entre a maquinaria institucional que circunda a autoridade política (o Estado) e a plebe pouco refinada. Segundo essa cosmologia social, sem a mediação desses *gentlemen* esclarecidos, a maquinaria política do Estado e a plebe se reforçariam mutuamente, descortinando sombrias probabilidades de um governo despótico. É assim que Hume e seus colegas do *Scottish Enlightenment* vão se colocar em defesa, em suas teorias políticas, do ideal da monarquia constitucional de Montesquieu.

TRÊS

Sabemos que esse específico ideal *gentleman* de cidadania não sobreviveu aos dois séculos seguintes de democratização da vida social, da política inclusive. Em termos normativos, essa democratização significou um reavivamento, mas com novidades importantes, da comunidade política republicana. Estamos falando de um retorno em grande escala da versão antiaristocrática, plebéia, da comunidade republicana que, afinal, nunca pôde ser plenamente praticada na Antiguidade.

Essa comunidade política contrasta com sua versão aristocrática em dois aspectos fundamentais: a crítica do ideal de *bem comum* positivamente determinado e a crítica à noção de uma *hierarquia natural* de status social, que justificaria o domínio da CP pelos homens prudentes, os *gentlemen* politizados. Vejamos como.

O contraste entre a versão aristocrática e a plebéia de comunidade política deriva de uma controvérsia no campo da chamada “constituição mista”. O argumento da constituição mista visa mostrar as complicações tanto do governo aristocrático puro, por um lado, quanto do governo popular puro, por outro, e assim apontar para a excelência de uma combinação de ambos. O problema do governo aristocrático é que, apesar de favorável à conservação da homogeneidade da cidadania –o que facilita a percepção e busca do bem comum–, traz o muito provável risco do despotismo dos aristocratas sobre o resto da cidade, o que também é a subversão do bem comum. Assim, a aristocracia precisa ser contida para não se tornar oligárquica. Uma das formas de contenção é a franquia da comunidade política para grupos não aristocráticos.

Mas eis aqui um ponto crucial na versão aristocrática dessa mistura: a franquia não deve significar o fim das distinções de status social. Por isso, o reconhecimento da cidadania à plebe não implica a diluição de todos os cidadãos em num único grupo de status, mas apenas a “união” de plebeus e patrícios, preservando-se suas respectivas identidades. Esse era o ideal da *Concordia ordinum* (a concórdia entre as ordens) de Cícero³, o qual está na base de uma das principais restrições de boa parte do pensamento republicano às experiências democráticas da Antiguidade e do Renascimento.

De acordo com esse argumento, o grande problema das democracias (como a ateniense) é que a extensão da cidadania se fazia sem

3 Ver o livro de Neal Wood (1998) a respeito.

as devidas precauções para conservar a hierarquia de status. Primeiro, os cidadãos, todos, embora continuassem sensíveis às distinções sociais de status (o que é uma marca indelével da política antiga), eram reunidos igualmente numa mesma *ecclesia*. Não havia nenhum espaço político distinto para fixar e preservar um padrão mais refinado, aristocrático no sentido próprio do termo, de exercício da cidadania: um espaço mais apropriado para a “inteligência” e menos para os “apetites”, embora também estes deveriam ter seu lugar, mas em outro espaço. Mais sábio, segundo essa visão, era o ordenamento institucional romano, que possuía suas assembléias populares (a principal delas sendo constituída *apenas* de plebeus), mas também o Senado, um espaço de acesso bem mais difícil –mas não inacessível a gente oriunda de famílias plebéias–, muito concorrido e seletivo, reservado à alta política. As exigências morais e intelectuais sobre seus membros, por sua vez, eram também muito mais pesadas.

Em segundo lugar, a democratização da cidadania coloca em questão a forte homogeneidade do seletivo grupo de “bons cidadãos” que caracteriza a república aristocrática. Agora se confrontam na arena política pessoas com padrões de vida muito desiguais, com níveis de riqueza, educação, formação cultural etc., profundamente diferentes. A possibilidade de desacordo a respeito do que lhes é comum aumenta enormemente e então multiplicam-se as chances da política de “facções”, essa palavra tão execrada na política antiga, mas também na política moderna até não muito tempo atrás.

Isso, é claro, também pode acontecer nas constituições mistas, que são ordenamentos parcialmente democratizados. Mas há dois perigos mortais no facciosismo da política democrática pura. Primeiro, uma vez que diferentes camadas sociais, independentemente de seu status, ganham *igual* direito de influência (por exemplo, igual poder de voto), esses novos cidadãos, sendo mais vulneráveis e menos independentes materialmente, podem ser muito mais facilmente seduzidos pela idéia de fazer da política democrática um modo de obter recompensas econômicas próprias, o que os impediria de dar a devida prioridade, em suas deliberações, para o que seria benéfico para a cidade como um todo. Segundo, essa possibilidade acaba instigando a ambição e o facciosismo entre os membros da própria aristocracia, pois os novos e despossuídos cidadãos se tornam também uma nova e abundante fonte de *clientela*, através da qual líderes de origem aristocrática, mas “populares”, são tentados a submeter o restante dos colegas de mesmo status. E esse é um caminho tanto mais sedutor, quanto mais o aspecto

quantitativo, puramente numérico, do corpo dos cidadãos, comanda as decisões; e quanto menos o padrão de atuação das lideranças individuais é monitorado por um espaço que promova a identidade de status, como o Senado, e que iniba as chances de um político ambicioso “jogar” exclusivamente para a multidão.

Enquanto a variante aristocrática da constituição mista enfatiza os problemas derivados da extensão da cidadania, a variante plebéia dá mais importância aos problemas derivados de sua restrição. Os argumentos dessa última vão basicamente na seguinte direção:

1) O desprezo pelas pretensões de excelência da aristocracia, que são interpretadas como uma escusa para se desfrutar privilégios políticos (quando não materiais) exclusivos. Aqui há uma propensão para traduzir os valores associados à condição de status por “interesses” e, assim, pensar as distinções de status como distinções de classe. Não por acaso, autores dessa vertente, como Maquiavel, falam da luta entre patrícios e plebeus simultaneamente como uma luta entre ricos e pobres, uma luta entre classes. Tendem, portanto, a menosprezar a suposta dignidade de uma hierarquia natural das “ordens”, de uma hierarquia fixa de status social.

2) A advertência de que a ambição da aristocracia é mais perigosa para a “liberdade” da República do que as carências materiais da plebe. Afinal, como Maquiavel famosamente vai registrar, os ricos querem dominar, enquanto os pobres simplesmente não querem ser dominados, e isso os torna menos propensos a querer sacrificar a liberdade da República em prol de seus interesses.

Isso quer dizer que a variante plebéia despreza inteiramente os problemas políticos derivados da emergência da clientela? De modo algum. Ambas as variantes do argumento da constituição mista estão preocupados com os pré-requisitos da boa cidadania e, logo, com os problemas que a carência material podem trazer ao seu exercício. Mas enquanto a variante aristocrática se preocupa com as carências que levam à erosão de um certo *estilo de vida*, a outra centra sua reflexão sobre as carências que levam à *desposseção*. Para essa última, a posse diz respeito aos pré-requisitos para o exercício de uma cidadania plebéia com independência política e autonomia pessoal. Em outras palavras, para exercê-la sem servilidade a cidadãos poderosos. A posse é o pré-requisito para os bens políticos primários da auto-estima e auto-respeito, sem os quais não há como conter a subserviência, a

transformação do plebeu independente no cliente. O plebeu desposuído é o plebeu politicamente despotencializado, desinflado de estima e respeito próprios. Presa fácil, portanto, não só da aristocracia, dos ricos enquanto *grupo de interesse*, como também dos “aduladores da multidão”, das lideranças puramente pessoais, tão perigosas para a República quanto a aristocracia sem freios.

Mas o que define a “posse” do plebeu? Na literatura clássica de viés plebeu, vamos encontrar duas grandes insistências: a posse das armas e a posse (modesta) da terra. Essa última, em particular, permite a distinção básica entre uma situação social de carência, marcada pela pobreza, que é a condição da maioria dos plebeus, mas não necessariamente causadora da vulnerabilidade política, e a situação de completa destituição ou desposseção. Daí o ideal plebeu do cidadão que é simultaneamente soldado e pequeno fazendeiro. As armas e a terra são tomados como recursos políticos, recursos de potencialização política. Mas enquanto a posse das armas é pensada como uma posse coletiva –os plebeus, como coletividade, são concebidos como uma associação de homens em armas– a posse da terra é uma posse pessoal, um pré-requisito não só da independência política mas da integridade da personalidade moral (a autonomia), sem a qual nem mesmo a outra posse (das armas) pode ser exercida adequadamente. Não é à toa que a luta pela posse da terra, e por sua divisão mais equitativa, está no centro da reflexão republicana clássica de teor plebeu⁴.

Chamo a atenção para o vínculo específico entre política e moral que essa noção de cidadania implica. Embora ela possa se apresentar na forma de “direitos”, a cidadania plebéia não é simplesmente uma questão de *ter direitos*, mas uma questão de *adensar poder político*: poder para influenciar as decisões. E como adensar poder se não se tem privilégios, e muito menos riqueza? Sem tais recursos, o adensamento só é possível pela construção de uma disposição interna (que é eminentemente moral), construída de “dentro para fora”, digamos assim. Aliás, a alternativa, de “fora para dentro”, seria flagrantemente contraditória com o ideal de independência política. Pois *quem dá recursos* é quem já tem poder. Quem dá ou empresta para outro recursos, isto é, o “patrono”, tende a ser o maior beneficiário da relação entre doador e recebedor. Quem recebe cria um vínculo especial com o doador, que

4 Modernamente, o paradigma da posse da terra foi sendo aos poucos substituído pelo paradigma da posse do trabalho, embora a forma do argumento continuasse muito semelhante ao que estou tomando como típico na literatura republicana clássica.

é a dívida, o primeiro passo para, no plano político, se estabelecer o compromisso da clientela. Tal é o esforço crítico da cidadania plebéia: gerar poder político sem arcar com o ônus da dependência.

QUATRO

É impossível conciliar uma percepção de luta de classes, como ocorre na versão plebéia da constituição mista, com um ideal de concórdia entre as ordens, que em Cícero, por exemplo, vai fundamentar um bem comum *positivamente* determinado. Na Antigüidade, a grande autoridade que desfrutava a hierarquia das ordens, e a quase “naturalidade” da escravidão, colocavam travas a uma percepção de luta de classes. Mas como viabilizar a constituição mista em contexto moderno, no qual essas travas deixam de existir?

A moderna comunidade política plebéia, a comunidade *nacional*, é tomada como uma junção conflituosa de duas comunidades de classe, os ricos e os pobres: os grandes proprietários de terra e os pequenos, os capitalistas e os trabalhadores e assim por diante. Para que emerja daí a percepção de *uma* comunidade, o modo de conceber o bem comum tem de ser modificado: ele é negativamente, ao invés de positivamente, determinado. E isso só é possível pela “externalização” do conflito entre as classes.

Essa externalização é resultante do senso de que a pátria, a comunidade nacional, está mergulhada num ambiente mais amplo que é hostil, repleto de outras comunidades políticas cujos destinos são contrários entre si. Dito de outro modo: o senso de que, em comparação a esse contraste entre o interior e o exterior, o qual põe em questão a própria existência delas, a heterogeneidade do *povo* torna-se praticamente desprezível. Se, portanto, sua homogeneidade não pode ser restabelecida pela simples postulação da “atração mútua” natural entre os membros, a única saída é projetá-la na figura do “inimigo da pátria”, a encarnação do bem comum negativamente determinado⁵.

Sendo uma figura coletiva e impessoal, o inimigo da pátria não é aquele a quem se odeia, mas simplesmente o estranho, o membro de uma outra comunidade nacional. É um inimigo “público”, para resgatar o conceito schmittiano:

5 Para uma sucinta interpretação das considerações de Maquiavel sobre a constituição romana, que são uma referência básica desse raciocínio, ver Araújo (2000: 14-17).

Inimigo não é qualquer competidor ou o adversário em um conflito em geral. Tampouco é o adversário privado que odiamos. Um inimigo existe só quando, ao menos potencialmente, uma coletividade de homens que combate confronta-se como uma coletividade similar. Inimigo é só o inimigo público, porque tudo o que tem relação com semelhante coletividade de homens, particularmente uma nação inteira, torna-se público em razão dessa relação. O inimigo é *hostis*, não *inimicus* num sentido amplo (Schmitt, 1984: 28).

A figura do inimigo da pátria atinge sua perfeição prática na época em que as comunidades nacionais passam a travar a “guerra total”. A guerra total demanda o envolvimento de toda a nação contra o inimigo, e a reunião de todos os recursos humanos e materiais disponíveis para destruí-lo. Ao exigir isso, ela estimula a maior externalização possível do conflito de classes e, ao mesmo tempo, o mais alto grau de democratização –no sentido de universalização da cidadania– da comunidade política. Ela gera uma ampla, embora tensa, colaboração de classes e uma transformação na infra-estrutura jurídica da cidadania. Para viabilizar a guerra total, as camadas sociais privilegiadas são levadas a um compromisso de ceder o mais amplo leque de direitos às camadas plebéias –inclusive o direito de exercer influência nas decisões fundamentais da comunidade–, em troca da máxima disposição dessas últimas em derramar “sangue, suor e lágrimas” em defesa da pátria.

Aqui cabe um esclarecimento. Embora a comunidade política com viés plebeu não seja homogênea, mas uma mistura de subcomunidades de classe, ela não é propriamente uma *organização* no sentido que conferi a esse termo ao falar de processo civilizador. Ela ainda pode ser concebida como uma comunidade política, isto é, uma entidade com um centro deliberativo, com uma “clareira” comum na qual as classes em tensão estabelecem os termos de sua convivência. Essa tensão torna seus arranjos institucionais muito mais complexos do que numa comunidade homogênea ou de viés aristocrático, mas também dificulta conceber a política como uma pervasiva atividade de peritos, desde que o conflito entre as classes e o imperativo de moderá-lo introduz um elemento não especializado e não técnico nas decisões coletivas.

Nesse quadro, a lealdade do cidadão é ambígua, pois ele está ao mesmo tempo filiado a um Estado, que encarna os termos da convivência entre as classes e lhe empresta uma identidade nacional, e à subcomunidade que lhe empresta sua identidade de classe. No fundo, essa situação dificulta que

a comunidade política se autodefina como uma associação de indivíduos, desde que a relação com esses últimos seja profundamente mediada pelas subcomunidades. O resultado é, portanto, não só um obstáculo à especialização/mecanização da política, mas também à sua plena individualização. Rigorosamente falando, não temos um Estado tal como os pensadores contratualistas clássicos pensaram este conceito: como uma entidade soberana cujos súditos são pessoas individuais, e não grupos.

Por outro lado, na medida em que a sobrevivência dessa espécie de “constituição mista” depende do inimigo da pátria, há uma relação de interdependência entre o potencial estado de guerra entre as nações, a identidade nacional e a identidade de classe. O desbotamento de qualquer um desses termos tende a provocar um desbotamento dos demais: esfriar o potencial de guerra significa esfriar a identidade nacional e, logo, a identidade de classe. A tal encadeamento alguém poderia objetar que o último elo mencionado não se segue dos dois anteriores. Poder-se-ia afirmar, ao contrário do que afirmo neste ponto, que o conflito de classes condiciona a guerra entre as nações, mas não é condicionado por essa última. Não seria plausível que o fim da identidade nacional tivesse como efeito não só implodir a colaboração social interna como levar a uma guerra de classes? Era exatamente isso, por exemplo, o que esperavam vários expoentes do socialismo ao longo da Primeira Grande Guerra.

É fato histórico que o desfecho desfavorável de uma guerra total levou, nos países derrotados, ao colapso da colaboração interna e à abertura de um conflito de classes sem moderações, quando não à revolução social, que é a guerra total transportada para a luta de classes. Mas isso não impediu, mesmo após um interregno de grande autofagia, o restabelecimento da lógica nacional dos conflitos. Pois é também um fato histórico que os conflitos políticos mais relevantes dos dois últimos séculos só ganharam estrutura, um formato estável –estabilidade que só é possível quando há espaço para o controle da violência entre os conflitantes–, graças à arena de interação comum que a idéia e a experiência de comunidade nacional propiciaram. Este foi o solo onde brotou um moderno e produtivo conflito de classes. É verdade que também o limitou; porém, é aquele tipo de limite que possibilita e alimenta o próprio conflito, mais ou menos como a força e o impulso da pedra no estilingue provém dos limites dados pelo elástico e pela funda do mesmo estilingue.

Mas qual é a relação entre esse quadro de plebeização da cidadania e o conceito de civilização que inspira o presente trabalho? Trata-se de uma relação ambígua. Por um lado, a constituição de uma sociedade de nações é coetâneo à pacificação *intranacional*. Na medida em que le-

gitima e consolida Estados, ela é favorável ao controle da violência. Por outro lado, porém, essa mesma pacificação tem como contrapartida a potencialização da violência entre as nações, cujo horizonte é a guerra total. E essa última tendência vai no sentido contrário do processo civilizador. A resultante dessas duas tendências contrárias, o saldo de sua interação, depende da amplitude dos efeitos destrutivos que a guerra produz em comparação com a dos efeitos construtivos da pacificação interna.

Penso que as experiências das duas guerras mundiais do século passado, e o conseqüente advento de armas de destruição total, apontaram para um saldo muito desfavorável ao controle da violência. Foram, por isso mesmo, experiências de guerra total que solaparam o delicado equilíbrio entre guerra, nação e classe, e isso trouxe conseqüências na avaliação normativa que contemporaneamente se faz da relação entre esses três termos. Não me parece acidental que, na última metade do século, fazer a guerra deixou de ser um direito ilimitado de cada país, reconhecido internacionalmente. Ao mesmo tempo, assistimos, no campo do discurso jurídico e diplomático internacional, a uma perda da força moral da idéia de inimigo da pátria (entendido, nunca é demais repetir, como “inimigo público”), desde que a guerra total entre as nações mais poderosas –detentoras dos recursos humanos e materiais de destruição total–, passou a ser cada vez menos exequível. Se o surgimento da guerra fria foi um sinal importante nessa direção, seu esgotamento tornou-se um passo crucial⁶.

CINCO

Estou sugerindo que a consciência de que a guerra total pode levar à destruição mútua dos beligerantes gera uma pressão normativa para transformar um certo padrão de cidadania. A guerra, deixando de ser uma prática tolerável e exequível, deixa também de ser um fator de alimentação dos laços internos das comunidades nacionais. Se as relações de interdependência aqui traçadas estão corretas, esse acontecimento deve acarretar um esfriamento da cidadania plebéia praticada no formato “nação”⁷.

6 Note-se, contudo, que a inexequibilidade da guerra total entre as nações mais poderosas não é sinônimo de fim da guerra para todas as nações, já que outras formas de violência coletiva são possíveis.

7 Também contribui dramaticamente para esse enfraquecimento a crise geral da posse coletiva do trabalho, na forma das associações de defesa material e civil dos trabalhadores, que traz de volta o problema da clientela, um fator, como vimos, de enfraquecimento interno da constituição mista plebéia.

Poderíamos dizer, estendendo a linha do raciocínio, que a percepção de que a guerra total é intolerável é apenas a ponta de uma percepção ainda mais ampla: a do perigo crescentemente mortal do “estado de natureza” entre as nações. Para Hobbes, o termo era sinônimo de um estado de guerra permanente, e ele o empregava tanto para indivíduos quanto para nações. Ambas eram situações anárquicas, mas só a primeira realmente inviabilizava qualquer convívio social. Hobbes considerava a segunda perfeitamente suportável:

Mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro [...] Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, *daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados* (Hobbes, 1983: 77; meus grifos).

É essa última avaliação, grifada, que sofre mudança radical quando se toma consciência de que as nações podem infligir danos insuportáveis umas às outras, por agressões diretas (bélicas), ou indiretas, como desastres ecológicos provocados por mãos humanas. Quanto mais agudo esse entendimento, maior o desconforto com o padrão de cidadania praticado em formatos nacionais. O desconforto não gera automaticamente novos arranjos institucionais, mas certamente coloca na ordem do dia a noção de um descompasso crucial entre o desejável, o ideal normativo, e os arranjos institucionais efetivamente praticados. Eis a precisa descrição de Elias:

A dificuldade está em que essa tradição de relações internacionais, que com ligeiras modificações sobrevive desde a época do Estado principesco, traz consigo, no atual estágio de desenvolvimento armamentista, perigos que não existiam na época do mosquete. A despeito de todas as suas certezas, é improvável que os generais do alto comando estejam em condições de prever as consequências do uso de armas nucleares. As experiências de catástrofe de Chernobyl sugerem que o uso de armas nucleares se revelará destrutivo não apenas para os inimigos, mas também para os amigos e até para a população do próprio país. Ainda planejam e agimos dentro do contexto tradicional, como se as

armas atuais se limitassem a destruir o território inimigo. Isso certamente já não acontece [...] Falar da humanidade como a unidade global de sobrevivência é perfeitamente realista nos dias atuais (Elias, 1994: 188-189).

Apesar de reconhecer que o “*habitus* social” das pessoas, por sua propensão a identificar-se com “subgrupos da humanidade, em especial os Estados isolados”, “está aquém dessa realidade”, Elias nota sinais de que começa a surgir identificações que ultrapassam as fronteiras nacionais. A importância crescente do conceito de direitos humanos, em oposição aos direitos de soberania e de cidadania dos Estados, é o sinal mais claro nesse sentido. Contudo, da perspectiva do processo civilizador, essa tendência contém algo ainda mais significativo, ao acentuar o vetor da individualização da vida social:

Já vimos que a evolução do clã e da tribo para o Estado, como unidade mais importante de sobrevivência, levou o indivíduo a emergir de suas anteriores associações pré-estatais vitalícias [...] Como podemos ver, a ascensão da humanidade até se tornar a unidade predominante de sobrevivência também marca um avanço da individualização. Como ser humano, o indivíduo tem direitos que nem mesmo o Estado pode negar-lhe (Elias, 1994: 189).

Como não há nada que force o processo civilizador na direção de sua expansão, há de se reconhecer que o enfraquecimento da identidade nacional também traz consigo duas possibilidades no sentido da barbárie, e não da civilização. A primeira é a regressão a tipos de identidade como a de clã ou de tribo, com os seus diversos modos de transformar o inimigo público à Carl Schmitt num inimigo privado, o caminho mais trivial de fazer com que os conflitos sociais tornem-se feudos intermináveis. A outra é a passagem do conflito moderado de classes para o conflito sem peias, para a guerra total de classes. Embora de motivações distintas, seu efeito seria hoje pouco diferente da guerra total entre as nações, e portanto com caracteres similarmente autodestrutivos⁸.

O processo civilizador só pode caminhar num sentido positivo, normativamente falando, se ele traz um crescimento do controle da violência, se o possibilita e estimula. Para tanto –e admitindo que o conflito é inerente às interações humanas– é necessário que as partes

⁸ Para os vínculos entre a guerra total e o terror revolucionário e contra-revolucionário, ver o estudo de Arno Mayer (2000).

conflitantes, quaisquer que sejam, renunciem ao emprego unilateral da força e aceitem a arbitragem imparcial do elemento político. Isso é o que o Estado nacional alcançou com relativo sucesso, porém ao preço da externalização da violência na forma da guerra contra o inimigo da pátria. Como vimos, um preço que agora se torna impagável. Porém, a saída tribal e a guerra de classes são alternativas regressivas. O que resta, então?

A alternativa que me parece mais satisfatória, embora imponha certos sacrifícios para o ideal republicano clássico de comunidade política, nos coloca de volta ao ponto de partida desta reflexão: o controle externo da violência combinado com o autocontrole pessoal. Por caminhos tortuosos, reencontramos o sentido profundo do processo civilizador apontado por Elias. O controle externo da violência significa realçar, no elemento político, sua “função coordenadora” especializada; e o autocontrole pessoal realça o polimento, à Hume, da “sensibilidade moral” do indivíduo. Se no primeiro sentido o processo vincula a política a uma maquinaria institucional, com destaque para a administração técnica dos conflitos (especialmente no campo jurídico e econômico), no segundo vincula a política à moral. Mais do que nunca, os dois sentidos não podem ser independentes, porém complementares. E por que deveriam sê-lo?

A resposta é simples, quase banal. Porque a expansão do processo civilizador, ao mesmo tempo em que torna os conflitos sociais mais intrincados –reflexo de interações humanas mais e mais complexas–, tem de transferir maior responsabilidade aos indivíduos. Se a maquinaria especializada é um modo incontornável de dar conta dessa complexidade, também o é a autonomia pessoal. Aliás, pouca coisa que dependa de ações concertadas poderia realmente funcionar hoje em dia sem pressupor essa autonomia. Ilustra-o bem a experiência cotidiana do frenético trânsito de automóveis:

Carros correm em todas as direções, e pedestres e ciclistas tentam costurar seus caminho através da *mêlée* de veículos; nos principais cruzamentos, guardas tentam dirigir o tráfego, com variável grau de sucesso. Esse controle externo, porém, baseia-se na suposição de que todos os indivíduos estão regulando seu comportamento com a maior exatidão, de acordo com as necessidades dessa rede. O principal perigo que uma pessoa representa para a outra nessa agitação toda é o de perder o autocontrole. Uma regulação constante e altamente diferenciada do próprio comportamento é necessária para o indivíduo seguir seu caminho pelo tráfego (Elias, 1993: 196-197).

Por outro lado, se é verdade que a civilização traz progresso material e técnico, isso acaba tornando as pessoas, individualmente, mais poderosas, para o bem ou para o mal: é só notar que estragos o possuidor de uma moderna arma de fogo –virtualmente qualquer um de nós– é capaz de causar. Sendo mais dramático: já conhecemos bem o poder físico que uma quantidade portátil de explosivos de última geração, mas passível de fabricação caseira, detém hoje para ameaçar a segurança de centenas ou milhares de pessoas. Mas não precisamos ir tão longe: basta reparar a força indireta que concentra um simples motorista de automóvel, seja para lhe propiciar maior conforto, seja para ferir outras pessoas e a si mesmo.

Para que a civilização signifique de fato um ambiente favorável ao convívio social, a transferência de poder que ela possibilita precisa ter, como contrapartida, um correspondente aperfeiçoamento da responsabilidade individual e de sua disponibilidade para aquiescer à pressão sutil dos compromissos morais. Caso contrário, maior progresso material e técnico, e maior complexidade social, podem ter como resultado não mais civilização, e sim mais barbárie. Esta conclusão soa-me inevitável: a partir de uma determinada etapa de seu crescimento, ou o processo civilizador refina moralmente os indivíduos, ou ele subverte a si mesmo. Pois a alternativa seria transferir para o controle externo aquilo que deveria estar sob a alçada do autocontrole. Isto é, levar ao paroxismo (e à paranóia) as funções de controle da maquinaria institucional, sem que haja nenhuma força social capaz de contê-la. Mas isso não seria mais do que uma versão *high tech* daquele tão temido despotismo descrito por Montesquieu e seus seguidores.

O argumento que desenvolvi nesta conclusão pode soar um tanto irrealista, especialmente para quem pensa que o bom funcionamento das instituições não deve depender da disposição moral dos sujeitos que interagem com ela. Reconheço que esse é um raciocínio muito poderoso, e de longa respeitabilidade na teoria política. É um pressuposto que informa, em parte, o moderno argumento em favor da constituição mista. Procurei mostrar, contudo, que os ideais de cidadania e de comunidade política que a sustentam, e as forças sociais necessárias para colocar tais ideais em movimento, estão cada vez menos disponíveis e se tornaram mais indesejáveis do que desejáveis com os desdobramentos autofágicos da guerra total. Mesmo o esforço de transportar, por analogia, o argumento da constituição mista para o terreno da especialização e da maquinaria institucional, através da teoria dos *checks and balances* –“funções” constitucionais que competem com outras “funções” consti-

tucionais, limitando-se mutuamente— apenas colocam panos quentes na questão crucial. Trata-se de uma outra maneira, mais branda por certo, de hipertrofiar o controle externo em detrimento do autocontrole. Sua mecânica pode até ajudar a retardar o despotismo, mas não evitá-lo. Daí que o processo civilizador não mais apenas produz a individualização, mas passa a necessitar de sua alta qualidade para prosseguir. Definitivamente, nas condições atuais, nunca o macro dependeu tanto do micro.

BIBLIOGRAFIA

- Araújo, Cícero 2000 “República e Democracia” em *Lua Nova* (São Paulo) Nº 51.
- Araújo, Cícero 2002 “Estado y Democracia” em Boron, Atilio e Vita, Álvaro de (orgs.) *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO).
- Cohn, Gabriel s/d “A Sociologia e o Novo Padrão Civilizatório”, mimeo.
- Elias, Norbert 1993 *O Processo Civilizador. Volume 2: Formação do Estado e Civilização* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Elias, Norbert 1994 *A Sociedade dos Indivíduos* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Hobbes, Thomas 1983 *Leviatã* (São Paulo: Abril Cultural).
- Hume, David 1985 *Essays, Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund).
- Mayer, Arno 2000 *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions* (Princeton: Princeton University Press).
- Schmitt, Carl 1976 *The Concept of the Political* (New Jersey: Rutgers University Press).
- Wood, Neal 1988 *Cicero's Social and Political Thought* (Berkeley: University of California Press).

ALEJANDRA CIRIZA*

HERANÇAS E ENCRUZILHADAS FEMINISTAS: AS RELAÇÕES ENTRE TEORIA(S) E POLÍTICA(S) SOB O CAPITALISMO GLOBAL

CENÁRIOS

Se há algo que constitui uma recorrência nos últimos tempos é a enorme complexização dos debates no campo das teorias e da filosofia políticas. Do espectro de assuntos, variados e heterogêneos em grande medida, interessa-nos tomar como eixo de nossas preocupações a crise de um conjunto de categorias e ferramentas teóricas para pensar as condições da ação e as formas de articulação entre teoria e política no campo do/s feminino/s.

Embora seja certo que o feminismo nunca constituiu um corpo homogêneo nem do ponto de vista teórico nem do ponto de vista das práticas, a forma sob a qual as velhas antinomias retornam remete, a meu ver, a um processo de desarticulação de pressupostos que, mesmo com sérias dissidências, constituíam o solo comum do que se entendia como feminismo nos anos inaugurais da segunda onda: um coletivo de identificação –as mulheres– e uma certa proximidade política com tradições progressistas, tanto liberais como da variada esquerda, que acompanhara as reivindicações das mulheres. Mais que isso: alheias ao

* Doutora em Filosofia. Pesquisadora do CONICET e professora de graduação e pós-graduação na Universidade Nacional de Cuyo e em outras universidades. Seus campos de pesquisa e docência são a epistemologia das ciências sociais, a filosofia política e a teoria feminista.

dilema da representação, nós feministas falávamos por nós mesmas. Hoje um certo corte atravessa os campos da teoria e da prática política, ao mesmo tempo em que um limite sinuoso entrelaça ativismos e financiamentos, organizações não governamentais e agências, estados e organismos internacionais. É difícil encontrar nas polêmicas que ocupam muitas das teóricas feministas –cada vez mais elaboradas e sinuosas, cada vez mais autonomizadas– orientações que permitam guiar as práticas em um horizonte que tende por sua vez ao estreitamento das possibilidades emancipatórias e à multiplicação das posições¹.

De minha perspectiva, as encruzilhadas atuais nos debates feministas se devem muito à cisão entre produções teóricas e práticas políticas feministas e à desarticulação em relação à dimensão histórica. A perda de relevância no tocante às conjunturas prático-políticas e o abandono do ponto de vista da totalidade, tal como a entendia Lukács, assim como o desvanecimento da densidade histórica, dão-se em um duplo registro. Por um lado, sem dúvida, a fragmentação e a instantaneidade estão ligadas aos próprios suportes a partir dos quais se produz hoje a hegemonia. Por outro, a aceleração nos processos históricos, a vertigem nas transformações sociais, impede encontrar conexões entre o passado e o presente, estiliza a história, desarticula a memória. As identidades políticas (se é que ainda se pode falar de algo semelhante), e mais ainda as dos vencidos, parecem cada dia mais ancoradas nos avatares das biografias, na morosidade que as vidas particulares adquiriam em relação à velocidade das transformações sociais, que torna possível a subsistência de rituais, práticas, utopias que não parecem outra coisa senão resíduos de tempos passados. A coexistência entre o mais arcaico e o mais novo, entre os resíduos do passado e a última novidade tecnológica, atravessa as estratégias, as crenças, as identificações dos sujeitos no terreno da luta política. Poderia-se dizer que a decomposição do registro histórico da experiência produziu uma espécie de perda na direção da caminhada. As mudanças nas relações entre história e memória, na forma pela qual subalternos e subalternas se colocam diante de seu passado, parecem não contribuir para a construção de uma direção que canalize a práxis emancipatória. Uma direção do estilo daquela que Benjamin invocava, capaz de procurar uma orientação no instante de perigo, de iluminar alguma saída no momento da crise. Em

1 Os feminismos tornaram-se, sob a forma de estudos de gênero e inclusive sob a forma menos civilizada de teorias feministas, parte do campo científico, cujas regras exigem que o produto obtido, isto é, o conhecimento científico, seja apresentado como relativamente independente de suas condições sociais de produção (Bourdieu, 1994: 131).

1924 Benjamin dizia: “Até os sinais comunistas constituíam em primeiro lugar o indício de um sobressalto que despertou em mim a vontade, não mais como o fiz até aqui, de mascarar por obra de um retorno ao passado os aspectos atuais e políticos de meu pensamento, senão a vontade de desdobrá-los em minhas reflexões e fazê-lo até o extremo” (Witte, 1990: 99).

Trataremos neste trabalho de um dos dilemas históricos do/s feminismo/s: as tensões entre as políticas de justiça e as de identidade; entre a necessidade de reconhecimento da diferença, que nos aproxima da crítica ao heterossexismo obrigatório e traça laços de solidariedade com gays e lésbicas, com travestis e transexuais, e a necessidade de traçar estratégias conjuntas com @as oprimid@as, com @s desiguais mais do que com os diferentes.

Em um contexto de complexização e transformação do cenário, a questão da diferença abre entre as teóricas feministas múltiplas interrogações e cruzamentos ligados tanto com a questão dos limites do dimorfismo sexual como com os debates provocados pela intervenção daqueles que não podem se reconhecer nos emblemas do feminismo histórico (assunto, como Hobsbawm já apontara alguma vez, de mulheres de classe média, ocidentais e ilustradas). A impossibilidade de falar de um feminismo se torna cada vez mais visível. Inclusive em países com uma tradição forte, como os Estados Unidos, “as *slashers* não acreditam poder expressar seus desejos de um mundo melhor, sexualmente liberado, mais igualitário por meio do feminismo, elas não sentem que podem falar como feministas, não sentem que o feminismo possa falar por elas” (Jameson, 1996: 213). Existe, ao que parece, um distanciamento cada vez maior entre feministas acadêmicas e feministas militantes, ao mesmo tempo que no terreno das práticas aparecem novos sujeitos cujas demandas e estratégias não sempre são suscetíveis de uma vinculação harmônica, mesmo quando estiverem relacionadas com a questão do corpo, do gênero, da diferença². É preciso considerar

2 A crítica em relação às acadêmicas não é só um fenômeno norte-americano. O receio em relação à especialização constitui um assunto recorrente também nos debates feministas na Argentina, do mesmo modo que a indicação da distância entre reivindicações feministas e demandas das mulheres de setores populares, cuja aproximação ao feminismo foi e é conflituosa e problemática. A terceira fase, se consideramos como tal a entrada em jogo da diversidade das mulheres e das diferentes posições feministas, toca-nos nesse ponto de modo pleno. No entanto, talvez a diferença com respeito aos países centrais resida na debilidade e no caráter fragmentário das experiências feministas em nosso país. A esta diversidade entre mulheres (outrora sujeito privilegiado do feminismo) é necessário somar a emergência do movimento GLTTB e os estudos *queer*, simultaneamente fonte de renovação e de disputa.

um fator a mais no que se refere à fragmentação teórica: ela não se liga só à multiplicidade dos pontos de vista disciplinares, ou à complexização dos modelos teóricos de pensamento, mas também a processos históricos que articulam a organização capitalista do trabalho à divisão entre trabalho manual e intelectual, e se traduz em processos diferenciais de institucionalização, especialização e internacionalização do trabalho intelectual³.

Um duplo movimento atravessa o terreno teórico: se por um lado as polêmicas se bifurcam, multiplicam e complexizam perdendo interesse no tocante às reivindicações imediatas ou às possibilidades de enlace com a prática, por outro os saberes instrumentalizáveis revelam-se como aqueles que efetivamente orientam as intervenções de maior envergadura, sejam as das organizações da sociedade civil ou aquelas promovidas a partir do estado. O terreno político no qual nos movemos apresenta-se, por detrás de uma aparência de dispersão e fragmentação, paradoxalmente homogêneo e consistente no que se refere à incorporação das demandas das mulheres. Do lado da desigualdade vale para as mulheres o mesmo que para as excluídas e excluídos do sistema. Do lado da diferença, o sistema é quase inexpugnável, diria, e não precisamente propício à incorporação de demandas radicais⁴.

A indicação do século XX como o do “avanço das mulheres” não é menos ambivalente: enquanto Perry Anderson aponta a relevância adquirida pela questão da emancipação das mulheres como relato principal da época, ligado a um processo de atenuação da hierarquia dos sexos graças às pressões em escala mundial em favor da incorpo-

3 Vale a pena assinalar a pertinência que as observações realizadas pela escola de Frankfurt neste ponto mantêm, tanto no atinente à conversão da abstração real em abstração científica, como no que se relaciona ao avanço da racionalidade instrumental como forma de organização material tanto do mundo como das formas de conhecimento acerca do mundo (Sohn Rethel, 1979). A expansão da instrumentalização cognitiva implementada a partir da intervenção dos organismos internacionais, assim como a pressão que estes modelos cognitivos exercem através da exigência de padronização dos conhecimentos e do imperativo de produzir diagnósticos e projetos capazes de cumprir com as exigências de intervenção focalizada e eficaz (o que Popper teria chamado engenharia social fragmentária), constituem exemplos diante dos quais nos encontramos cotidianamente, e com respeito aos quais nem sempre dispomos de uma explicação adequada.

4 Duas breves referências à política recente constituem prova suficiente: por um lado, a brutal repressão policial contra @s piqueteiros e @s trabalhador@s desocupad@s é um indicador dos umbrais de tolerância do sistema frente ao protesto social d@s subaltern@s; por outro, os decretos da Corte Suprema de justiça tentando proibir a anticoncepção de emergência, assim como as interferências recorrentes por parte de juízes e membros da câmara a respeito do direito d@s adolescentes a receber informação adequada sobre sexualidade, anticoncepção, etcetera.

ração de modificações antidiscriminatórias, Lipovetsky, em sintonia com os ares conservadores que por estes tempos correm, não duvida em destacar o incômodo que sozinho o nome de “feminista” promove neste momento pós, associado à juridicização das relações entre os sexos e à “febre vitimista” provocada pelas reivindicações das mulheres, ao mesmo tempo que celebra a democratização dos ideais de beleza como signo do advento da “terceira mulher”, essa que em suas palavras “conseguiu reconciliar a mulher radicalmente nova e a mulher sempre repetida” (Anderson, 2000: 5-21; Lipovetsky, 1999: 12)⁵.

Se o campo acadêmico está dominado pela multiplicação das perspectivas e pelo abandono das certezas, no plano político a instalação de um sentido comum conservador traça os limites do que se considera politicamente correto ou possível. Hoje é difícil inclusive mencionar questões como a do aborto sem enfrentar uma enxurrada de argumentos acerca dos direitos da criança por nascer e de advertências (teóricas, éticas e políticas) sobre o tipo de conflito em questão⁶. Pode-se mencionar menos ainda os tópicos clássicos para o feminismo, como o prazer (que hoje oscila entre os pólos pós-modernistas do hedonismo *cool*, e o muito mais sério mas não por isso estetizado e retorizado assunto do desejo/do gozo, modulados em um registro herdado de Lacan) ou a liberdade, assunto decididamente passado de moda pressionados como estamos pela necessidade de obter alguns direitos em uma conjuntura na qual o inimigo não deixou de vencer⁷. Direitos, por outro lado, cujo sentido dista de ser aceito pelo conjunto das feministas como uma ferramenta emancipatória.

Muitas, na esteira de Derrida, põem em questão o valor dos direitos, concebidos como excessivamente ligados a uma lógica de

5 O que Lipovetsky parece ignorar é que a regulação da relação com a natureza, incluído o corpo humano, está também subordinada à lógica das relações sociais estabelecidas sob o capitalismo, isto é, a propriedade privada. O capitalismo avançou na privatização dos recursos naturais, sobre a regulação das relações sociais, no domínio e controle das novas tecnologias, na colonização e mercantilização de diversos aspectos da vida humana, incluídos sonhos e desejos (Kurtz, 2002). É indiscutível que hoje existe a possibilidade de realizar modificações sobre o corpo pela via das intervenções cirúrgicas, mas seria pelo menos ingênuo supor que isto esteja ao alcance de tod@s.

6 Para alguns filósofos políticos trata-se de conflitos do tipo “um ou outro”, em torno de questões inegociáveis como a vida (Hirshman, 1996: 128). A posição é, contudo, contestável.

7 Digo herdado de Lacan, porque em sentido estrito trata-se da transformação de algumas categorias teóricas procedentes do campo da psicanálise em ferramentas de leitura no campo dos estudos culturais e da teoria feminista, ou de sua redefinição em prol de uma interpretação filosófico-política da questão da ideologia e do sujeito político (Žižek, 1992).

propriedade aplicada sobre o próprio corpo e ao que Laura Klein, por exemplo, não duvidou em denominar como o juridicismo dos 90s, que nos teria conduzido a “uma ilusão miserável: a norma jurídica como panacéia existencial” que transforma o corpo em coisa, em objeto de direito sobre o qual se exerce, como sobre um ente qualquer, a propriedade (Klein, 1999: 77).

TEORIA E POLÍTICA: DOS DOURADOS ANOS 60 AO FIM DA HISTÓRIA

Se há mais de um século na *Tese 11* Marx anunciava que havia chegado o momento de transformar o mundo, e não somente de interpretá-lo, hoje o distanciamento entre teoria e política adquire uma multiplicidade de formas que obedecem às mudanças na relação entre economia e cultura, entre teoria e política. O peso dos retrocessos sociais e políticos torna sumamente dificultoso imaginar um projeto emancipatório. Se Sartre, em um espaço social marcado pelas insurreições estudantis, pela emancipação norte-africana e pela revolução cultural chinesa, havia pensado que o marxismo constituía o horizonte obrigatório de todo pensamento e havia marcado com crueza as conseqüências da expansão colonial do Ocidente, hoje é claro que as marcas estão dadas pela caída do muro, pelo predomínio do neoliberalismo e pela fragmentação das esquerdas. A isso é necessário somar, sem dúvida, alguma expectativa nascente mas ainda incerta⁸. De modo que a resposta acerca de quais serão as ferramentas teóricas para pensar um presente tenso constitui um espaço de disputa.

Debatemos em um terreno que não escolhemos, um terreno no qual a democracia sem atributos, portanto a que (se diz) “brota naturalmente” do solo do mercado e da livre competição capitalista se apresenta como a panacéia de todos os males. A associação democracia-capitalismo é esgrimida com a força das evidências irrefutáveis ainda que a experiência de maior êxito, a da idade de ouro do capitalismo, tenha mostrado a excepcionalidade dessa união, mesmo que se revele mais ou menos claro que a recessão não tem fim, que os processos de cidadanização constituem hoje por hoje parte de uma retórica tão recorrente como vazia. Se à luz do que foi dito anteriormente as relações entre capitalismo e democracia se mostram cada vez mais de exclusão

⁸ Refiro-me à emergência de uma caleidoscópica gama de experiências políticas, lidas freqüentemente como signos da emergência de novos sujeitos da transformação social. Negri optou por chamá-los “a multidão”, enquanto outros, mais precavidos, falam de “resistências globais” (Hardt e Negri, 2002: 5).

recíproca, no entanto, é preciso contar com essa espécie de “sentido comum democrático” que se instalou há mais de vinte anos e impulsiona, como se se tratasse de algo natural, a crença na afinidade entre democracia, capitalismo e cidadanização, representada imaginariamente “à Marshall” como correlação entre proclamação de um direito e gozo de uma garantia.

A insistência sobre o assunto da cidadania marca ao mesmo tempo os limites e as precisões em uma conjuntura de retrocessos políticos e ideológicos. Por um lado deu-se nos últimos anos uma revitalização disciplinar da filosofia política. Porém, esta se realiza em um contexto histórico de declínio dos debates propriamente políticos, em um ambiente de domínio da economia sobre a política. Ao mesmo tempo, alguns acontecimentos, talvez em si mesmos triviais, constituem indicadores sociais e ideológicos do retrocesso. Direitos sociais que há vinte anos se imaginava definitivamente conquistados retrocedem sob a artilharia neoliberal, e o discurso da responsabilidade funde sem pudor contribuinte, usuário e cidadão. Ao mesmo tempo, no caso argentino, a Igreja católica regula e obstrui, quando não estabelece, as agendas governamentais no que se refere aos direitos das mulheres e das crianças. Recordemos o decreto menemista que institui o dia “Da criança por nascer”, a oposição à regulação da fertilidade, o bloqueio das tentativas de despenalização (nem digamos de legalização) do aborto. Tudo isso sem sequer tocar em assuntos como o da tolerância à diversidade sexual. Aquilo que hoje nós feministas debatemos há de se enquadrar necessariamente neste clima político, derivado de derrotas e limites estruturais que pesam cada vez com maior força sobre os setores subalternos –e nós mulheres ainda o somos.

Talvez uma das dificuldades não menores para uma teoria e uma prática feministas sob a conjuntura atual seja a de manter aquilo que constituíra nossa marca de entrada no espaço público, ali pelos anos sessenta: a reivindicação pela visualização da significação política da diferença sexual, e o sentido da justiça e da igualdade. Então os feminismos combinavam um estranho amálgama de radicalidade, contestação, marginalidade e exterioridade com relação aos mundos institucionalizados, e um certo ar insurrecional que hoje, ao que parece, se perdeu. As observações nesse sentido são confluentes. Com respeito ao movimento feminista francês diz Françoise Collin: “O recente objetivo da paridade na esfera da representação que anima a cena francesa não pode ocultar esta revolução, e de uma certa forma esta inversão: o desafio feminista que se desloca da sociedade civil para a representação,

e da insurreição para a instituição” (Collin, 1999: 33-39). E em tom humorado a argentina Hilda Rais assinala: “Depois entramos nas leis do mercado [...] Assim foi como a economia doméstica obrigou a arte a se converter em profissão, a se constringer a pressupostos cada vez mais exíguos outorgados por mecenas estrangeiros ou autóctones por cujos favores se compete” (Rais, 1996: 93).

O clima de emergência do feminismo esteve enquadrado por uma época que poderíamos chamar de crise da modernidade madura. Insurreição, *joie de vivre*, leve ultrapassagem de limites, transformaram-se (quem melhor para reconhecê-lo e assinalá-lo do que o conservador Lipovetsky) em afã jurídicista. No plano da política tratava-se de revoltas juvenis: a irrupção de 68 e sua onda expansiva em nível mundial; o rastro de descontentamento, insurreição e protesto de rua que estremecera toda a América Latina após o processo revolucionário cubano; a derrota norte-americana no Vietnã; as guerras de emancipação nacional na África. No plano da teoria, uma série de debates fendiam as noções de consciência, sujeito e história. A linguagem adquiria uma enorme relevância à medida que se advertia seu peso na estruturação das imagens do mundo, das identificações e dos desejos. Não se tratava mais de uma questão de lógicos ou filósofos empenhados em uma terapêutica da linguagem a fim de emancipar a filosofia do pesado lastro da metafísica, senão de discorrer e debater acerca de sua incidência na organização do próprio mundo, como produtor de efeitos identificatórios sobre os sujeitos, como indutor de experiências e conhecimentos, como espaço de inteligibilidade e sentido, como materialidade significante. A linguagem sobre a qual se discute é a da lógica do inconsciente, a que interpela o sujeito e induz práticas e rituais no espaço de inscrição das genealogias familiares, mas também a que se joga no próprio terreno da política (Laclau, 1975).

Uma renovação tanto política como teórica acompanhou a emergência da chamada segunda onda do feminismo.

A comoção das certezas obrigava os marxistas não só a debater acerca da especificidade dos processos econômico-sociais em cada formação social, ou as modalidades e efeitos das relações imperialistas, mas a polemizar em torno da própria noção de classe, muito estreitamente ligada ao ressonante assunto do reducionismo economicista. Uma espécie de nova luz iluminava as relações culturais, ao mesmo tempo em que mostrava a especificidade da política e dos processos que amarravam o individual ao coletivo no terreno da linguagem e do inconsciente. O político deixava de consistir em um problema de sujei-

tos coletivos constituídos como classe no processo de produção para se ligar aos territórios imprecisos da reprodução e da vida cotidiana, da sexualidade e da escola, aos espaços de construção do sentido comum tanto como das relações de exploração no trabalho. Por acréscimo, a advertência acerca do caráter não consciente da ideologia tornava visível o espectro do desejo, as fantasmáticas, interpelações e reconhecimentos jogados na linguagem e no território ambíguo dos imaginários individuais e coletivos. O desenrolar da questão da classe, a crítica do reducionismo economicista, e a relevância adquirida pelo tema da hegemonia e das significações, deslocavam os interesses teóricos para a ordem do simbólico e da cultura.

A crítica pós-estruturalista aparecia para não poucos/as intelectuais como um território que permitia achar respostas adequadas às novas questões ao mesmo tempo em que apresentava uma maior proximidade com as perguntas que as feministas formulavam para si: o assunto da diferença, das secretas afinidades entre *logos* ocidental e falocentrismo, das formas de inscrição dos mandatos sociais na subjetividade, das relações entre corpo e poder, entre diferença sexual e política⁹. Isso contribuiu para produzir a idéia de que existia uma espécie de afinidade eletiva entre feminismo e pós-modernidade no campo da cultura, entre feminismo e pós-estruturalismo no espaço da produção teórica, entre feminismo e novos movimentos sociais no campo da ação política.

Nascidas da crise dos sujeitos da política clássica e amarradas à comoção da noção de classe, as políticas e a teoria feministas foram vistas, a partir de um acúmulo de circunstâncias, como dificilmente articuladas à tradição marxista. Sexismo de um lado e uma diversidade dificilmente unificável de outro, assim como interpretações diversas, inclusive com respeito dos alcances do político e do politizável, atentaram contra as possibilidades do que se poderia chamar, para para-

9 Nesses anos a psicanalista, filósofa e lingüista Luce Irigaray se interrogava sobre os fundamentos simbólicos da cultura ocidental e publicava em 1974 *Speculum de l'autre femme*: exercício de leitura de um texto clássico de Freud, *A feminidade*, o livro demonstra os supostos falocêntricos que articulam a interpretação freudiana acerca da constituição da subjetividade feminina. O conceito de feminidade elaborado por Freud, segundo Irigaray, deriva do uso de um único modelo de genitalidade, e de uma única forma possível de transitar o complexo de Édipo elaborado sobre o padrão da experiência do pequeno varãozinho. Não só um único mapa da genitalidade, senão um único modelo de desejo e prazer, o masculino, deixa as mulheres ou por debaixo ou por fora do “modelo”, que é masculino. Desse modo, o a priori e o desejo do mesmo não se sustentam senão graças à dominação que a lógica do mesmo impõe sobre as diferentes.

frasear a ironia de Paramio, alguma forma de “casamento feliz” (Stotz Chinchilla, s/d; Paramio, 1986). E, além disso, empenhos de mútua renegação não constituem novidade alguma. Mabel Bellucci recordava não faz muito tempo as “omissões” do manifesto comunista e assinalava: “O Manifesto Comunista é o chamamento à emancipação humana de maior influência universal [...] Pese ter pensado a classe trabalhadora como um todo, o sujeito enunciado serão os varões adultos. Neste documento, os particularismos genéricos e etários tiveram estatuto de conflito [no entanto] existiram pontas demais para passarem despercebidas da problemática social de então: mulheres trabalhadoras, mulheres lutadoras, mulheres escritoras... mulheres clamando por justiça no espaço do público. Enquanto que no espaço do privado, a divisão sexual do trabalho –determinada pela reprodução biológica– foi entendida a partir de representações patriarcais: como uma divisão natural, com tudo o que este sentido invoca” (Bellucci e Norman, 1998). Se o sexismo de Marx não deixa lugar para muitas dúvidas, não é demais recordar, pelo espelho, a renegação que muitas feministas fazem não só das vinculações teóricas com o marxismo, como de toda relação com a esquerda, ainda quando não sejam poucas as que provêm dessa tradição na Argentina¹⁰. Os anos oitenta encontrariam muitas feministas na celebração entusiasta da crise do marxismo, e no empenho por sublinhar a descontinuidade entre classe e novos sujeitos. A contraposição entre a cisão leninista entre política e âmbito privado e o clássico lema feminista mostravam a impossibilidade de articulação. A isso somava-se a impugnação que o coletivo de mulheres havia feito da famosa tese dos dois tempos: um para resolver as contradições de classe, outro para a emancipação das mulheres (Pasquinelli, 1986).

Quanto aos feminismos, não se trata só das marcas deixadas pelas condições de sua emergência, da heterogeneidade inevitável ligada à crise dos sujeitos da política clássica, das ambivalências e dificuldades na hora de articular políticas, mas de uma multiplicação acelerada da diversidade. As diferenças não se referem só às posições ideológico-políticas (a idéia já clássica de Norma Stotz Chinchilla de um feminismo liberal, radical e marxista) ou aos assuntos de estratégia ligados à complexização e à ampliação do espectro do movimento (feministas e

10 As conclusões do estudo de Valentina da Rocha Lima sobre o exílio brasileiro são extensivas às experiências realizadas pelas militantes políticas do cone sul durante a década de 70: da militância política na esquerda à “descoberta”, na maioria das vezes contraditória e dolorosa, do feminismo (Da Rocha Lima, 1984; Ciriza, 1997a).

movimento de mulheres, além das relações com o movimento GLTTB –Gay, lésbicas, travestis, transexuais, bissexuais) e às estratégias relativas ao aparelho do estado, senão às ênfases diferenciais mediante as quais se considere a questão da diferença sexual. Se nos anos sessenta e setenta a especificidade da diferença podia ser lida em termos da equiparação de direitos e da recuperação de um lugar para as mulheres na ordem humana à maneira como o poderia ter feito Simone de Beauvoir, a idéia de uma experiência feminina específica, ligada ao que nos anos oitenta (e para a tradição anglo-saxônica) foi chamado de ética do cuidado, não tardaria em lançar uma aura de suspeita sobre as próprias noções de cultura, humanidade, valores. A própria experiência humana seria diferente em um sentido forte. Nós mulheres teríamos sido efetivamente as outras da história, as portadoras de um princípio outro de cultura, identidade humana, relação com a natureza e com outros/outras.

Por conseguinte, seja sob o signo negativo da opressão, ou sob o signo exultante da radical alteridade diante do mundo de morte criado pelo sexo guerreiro, a universalidade e onipresença da opressão feminina no espaço e no tempo deu origem à crença na possibilidade de uma certa unidade. Não se duvidava que o feminismo fosse (mesmo sob o signo da pluralidade, da variedade das experiências, da multiplicidade das situações) a fonte de um novo princípio de unificação da experiência humana, ligado à utopia da irmandade entre as mulheres e à descoberta de uma subordinação/alteridade tão radical que nos amalgamava em um destino de opressão comum¹¹. Nos anos setenta e ainda nos oitenta as mulheres construiriam, a partir da “invisibilidade” e da exclusão do poder, estratégias destinadas à descoberta das poderosas articulações entre sexo e política, entre o pessoal e o político. Sob o signo das revoltas juvenis que percorreram o mundo inteiro, elas conseguiriam novas formas de protagonismo e reivindicação, ao mesmo tempo em que uma surpreendente articulação entre o protesto político e a vanguarda cultural, entre a produção intelectual e a prática política.

A encruzilhada atual, em compensação, a da denominada terceira onda, está marcada de um lado pelo aumento exponencial das desi-

11 Trabalhei sobre esta questão em um escrito anterior dando ênfase aos desafios teóricos da academização da produção teórica e dos dilemas políticos resultantes do crescimento acelerado ligado à incorporação das mulheres de setores populares e do ingresso do estado (Ciriza, 1997b: 53-168).

gualdades sob a expansão do capitalismo global, e de outro, por uma fragmentação e multiplicação das identidades que deu lugar a uma multiplicidade de práticas e sujeitos. Em sua fase tardia o capitalismo implica a exclusão de porcentagens crescentes da população e a concentração de capital em poucas mãos, concentração que vai de mãos dadas com o aumento tanto das desigualdades entre países centrais e periféricos como das desigualdades em cada país.

Sem dúvida o cenário se transformou. Mais de trinta anos de feminismos nos situam diante de uma forte modificação nas relações entre sociedade civil e estado, entre teoria e política, entre cultura e política, entre feministas e feministas, diante do desafio de encarar o que entendo como um retorno conservador que impede pôr na mesa algumas das demandas que em outras conjunturas não duvidávamos levantar; mas também diante de uma espécie de paralisia própria sobre a qual me parece necessário refletir.

POLÍTICAS FEMINISTAS: DAS ARTICULAÇÕES ENTRE POLÍTICA, ECONOMIA E CULTURA

Esclarecer a forma de relação entre economia, política e cultura parece uma questão relevante no que toca à questão das políticas feministas. Marcados pela dispersão inerente às políticas culturais e da identidade, os feminismos parecem estar habitados pela exacerbação das diferenças, sem que seja possível encontrar um ponto de amarração ou sequer de acordo entre nós. Da imaginária fraternidade entre as mulheres passamos à proliferação de posições, à conversão do feminismo na quase idioletoal versão que cada feminista tenha sobre ele. E isso, que aparentemente não é muito problemático do ponto de vista teórico, é somente um sintoma que se converte freqüentemente em um obstáculo no momento de articular as ações. A suscetibilidade narcisista nos faz passar muitas vezes sem escala nem transição da fraternidade à impossibilidade de concertar sequer alianças –não digamos estratégicas, o que seria desejar demais– mas apenas táticas. O debate na realidade é imenso, mas para sintetizar de algum modo cabe citar a propósito a perspectiva de Anna Jónasdóttir: “creio que é realista não supor uma irmandade genuína entre as mulheres; inclusive nem mesmo solidariedade. Talvez a única união realista em larga escala seja a aliança para certos temas. A irmandade, concebida como um laço afetivo de certa profundidade, de amizade e às vezes de carinho, provavelmente só é possível entre poucas. A solidariedade, entendida como uma vinculação que não pressupõe necessariamente amizade pessoal, mas que im-

plica compartilhar fardos, pode ser possível entre muitas. As alianças limitadas, sejam defensivas ou ofensivas podem ser consideradas como a união mínima entre todas as mulheres” (Jónasdóttir, 1993: 248).

As relações entre capitalismo global e cultura apresentam uma dupla face: por um lado a cultura se fragmenta *ad infinitum* e o pós-modernismo, como mostra Jameson, se organiza como a forma de legitimação cultural do capitalismo tardio; por outro, a cultura-mercadoria se distancia cada vez mais das possibilidades de produzir alguma forma de ferida simbólica no puro espaço do domínio tardo capitalista. Se as pontes entre capitalismo e cultura, entre vanguardas estéticas e formas de contestação política foram de trânsito freqüente na chamada idade de ouro do capitalismo, e se o modernismo foi uma arte de oposição: escandaloso, corrosivo, dissonante com respeito ao princípio de realidade estabelecido, dos valores e do sentido comum dominante, o pós-modernismo em compensação se apresenta como conciliador. Dificilmente produzirá desacordos e escândalo (Jameson, 1999). Em um mundo de paixões políticas e estéticas amortizadas, pouco é o que escandaliza. Como diz Lipovetsky, nada parece mais distante do clima de época do que o distúrbio e a confrontação. Contudo, a tensão se apresenta em outro terreno. Tensão entre um processo cada vez maior de concentração capitalista e de unificação econômica que coexiste com uma fragmentação cultural extrema, uma colonização capitalista de todos os cantos do globo e uma reivindicação inclusive exaltada das especificidades locais de todo tipo (étnicas, culturais, religiosas), um aumento brutal das desigualdades e uma retirada dos ideais de compromisso social (Sen, 2000: 21-57). É visível, além disso, um apelo constante a acordos e consensos em um clima de crescente ameaça bélica e de freqüente uso da força por parte dos poderosos. Esta tensão encontra manifestações inclusive na “civilizada” Europa, onde a marcha genovesa foi duramente reprimida pela polícia. Ezequiel Adamovsky relata: “Na marcha soubemos que os meios independentes também haviam sido atacados com gases, e começaram a circular os rumores de que a polícia havia matado um manifestante. No dia seguinte veríamos nos jornais a clara seqüência de fotos nas quais se vê como um carabineiro dispara sua pistola a um metro da cabeça de um manifestante desarmado para depois passar por cima de seu corpo inerte com as duas rodas do jipe policial. Chamava-se Carlo Giuliani, era um *squatter* filho de um velho e querido dirigente sindical italiano, e morreu com vinte e três anos” (Adamovsky, 2002: 5). Não é difícil observar as afinidades

que este acontecimento apresenta com o assassinato de Kosteki e de Santillán em junho de 2002 na Argentina.

A capacidade de contestação cultural no velho sentido da subversão no campo das significações dissolve-se na mansidão da mercadoria, enquanto as tensões não são menores no plano social: desigualdades crescentes e concentração cada vez maior da riqueza em poucas mãos; perda das garantias que o chamado estado de bem estar oferecia; aumento da pobreza; e queda livre, sem rede, para os desocupados e excluídos do sistema. A brutal evidência do aumento da cisão social não produz, como em outros tempos, identidades coletivas claramente polarizadas em torno de um eixo de conflito. Este coexiste com identidades políticas fragmentárias, complexas, difíceis de articular¹².

Se na idade de ouro do capitalismo a tensão entre economia e política ainda encontrava espaço de confrontação no campo político, e os debates em torno do futuro da classe trabalhadora implicavam a crença em alguma forma de articulação entre o que então se chamava de os novos sujeitos da política e o proletariado, hoje parece que a luta política se dispersa em disputas identitárias que não encontram formas de articulação. É que os cenários se tornaram complexos. Perdemos muitos dos parâmetros que orientavam e direcionavam os conflitos e as alianças no passado.

A LUTA PELO SOCIALISMO/AS POLÍTICAS IDENTITÁRIAS: CAMINHOS QUE SE BIFURCAM?

Para Ellen Meiksins Wood, a globalização capitalista, a perda de um horizonte certo voltado para o futuro, a convicção das dificuldades inerentes à construção de uma sociedade socialista, o fim do proletariado clássico, são traduzidos por não poucos integrantes das esquerdas em termos do abandono da luta anticapitalista. A estratégia a ser desenvolvida, aquela possível, dadas as estreitas margens disponíveis,

12 É impossível nesta exíguas páginas dar conta simultaneamente da profundidade do processo de exclusão e da recorrência da questão da fragmentação das identidades políticas. No entanto, a virada dos acontecimentos parece mostrar que as afirmações de García Canclini relativas à nova lógica integrativa e comunicativa das sociedades *mass mediatizadas*, nas quais o consenso se organizaria a partir de uma multiculturalidade padronizada, estavam bastante distantes de um diagnóstico aceitável com respeito às formas de constituição das identidades políticas. Nada parece apontar nos últimos processos, tanto na Argentina como na ordem mundial, para uma alegre globalização cultural nem para uma pacífica coexistência multicultural, pois os processos de concentração econômica e de exclusão social começam a ser incompatíveis com a “lógica integrativa comunicativa” (García Canclini, 1996: 3).

consistiria no abandono dos objetivos políticos macro e na busca de estratégias tendentes a liberar espaços nos interstícios do capitalismo por meio de lutas ligadas às chamadas políticas da identidade, enquanto se deixa de lado o terreno da luta de classes. De sua perspectiva, as políticas da identidade supõem a perda da idéia de um enfrentamento do capitalismo a partir de uma força política inclusiva: “a classe como força política desapareceu e com ela o socialismo como objetivo político. Se não nos podemos organizar em escala global tudo o que nos resta é ir ao outro extremo. Tudo o que podemos fazer, aparentemente, é nos voltarmos para dentro, concentrando-nos em nossas próprias opressões locais e particulares” (Meiksins Wood, 2000: 111-118).

As políticas da identidade, das quais o feminismo seria uma expressão, ilustrariam precisamente esse tipo de estratégia de desmantelamento de objetivos políticos e de concessão apaziguada. Porém, se tomamos ao pé da letra as invectivas de Judith Butler contra Nancy Fraser em uma polêmica recentemente publicada na *New Left Review*, do que se trataria exatamente é de uma evidência de certa tendência marxista a desprezar os novos movimentos sociais acusando-os de ser portadores de demandas meramente culturais, e de levar a cabo uma “política cultural” fragmentadora, identitária e particularista¹³.

A acusação de Butler tem a virtude de mostrar uma descrição correta das políticas da identidade e ao mesmo tempo por em evidência as limitações de certos argumentos lançados a partir da esquerda. Tal como Butler o indica: “a ênfase no cultural da política de esquerda dividiu a esquerda em seitas baseadas na identidade [...] perdemos um conjunto de ideais e metas comuns, um sentido da história comum, um conjunto de valores comuns, uma linguagem comum e inclusive um modo objetivo e universal de racionalidade [...] a ênfase no cultural da política de esquerda instaura uma forma política auto-referencial e trivial que se limita a fatos, práticas e objetos efêmeros no lugar de oferecer uma visão mais sólida, séria e global da inter-relação sistemática das condições sociais e econômicas” (Butler, 2000: 110). Argumentos que apelam, a partir de um ponto de vista muitas vezes suspeitamente

13 Muitos dos tópicos do debate teórico Fraser/Butler são úteis para pensar a atual conjuntura argentina, devido à emergência de novas práticas políticas ligadas à explosão de mobilizações que inundaram em cascata as ruas e espaços públicos entre 19 e 21 de dezembro de 2001. Ao grito de “fora todos” surgem novas práticas políticas ligadas ao rechaço das formas tradicionais de tomada da palavra, da institucionalidade e da ação. No entanto, tal como apontei em outro lugar, é preciso manter uma postura tensa entre o velho que não acaba de morrer e o novo que ainda não acaba de nascer.

retrógrado e conservador, à unidade perdida devido a “triviais ofensas” vinculadas ao não-reconhecimento de identidade/identidades. Incapazes de tolerar aquilo que de iconoclasta ainda nestes tempos continua ligado às demandas feministas, os argumentos esgrimidos a partir de uma certa esquerda têm um fiozinho que os aproxima muito aos da direita cultural mais conservadora. De ambos os lados, definitivamente, apela-se para o retorno da unidade.

Uma breve referência ao caso argentino: em 1997 se levou a cabo o XII Encontro Nacional de Mulheres em San Juan. Os encontros são um espaço compartilhado por feministas e mulheres de setores populares em um ritual que se realiza desde 1985 em distintos pontos do país. A feroz oposição da igreja católica à realização do evento sanjuaniano esteve impregnada de fumaça de incenso e apelos à Sagrada Família, em um clima de evidente hostilidade à reivindicação feminista de legalização do aborto, mas também pelo trabalho realizado a partir do interior mesmo do Encontro por alguns partidos políticos que, como o Partido del Trabajo y del Pueblo, PTP (Partido do Trabalho e do Povo), tentam a todo custo invisibilizar a discriminação sexista, uma ‘trivialidade’ diante da dureza da situação econômica. Como indica com agudeza Marta Vasallo “à artilharia fundamentalista o Encontro respondeu pondo o acento no social, confinando no canto aquilo que incomoda e convém ocultar: as oficinas sobre prostituição, aborto, lesbianismo” (Vasallo, 1997: 90).

É provável que as políticas baseadas na luta pelo reconhecimento suponham limitações. É possível inclusive que o terreno do cultural implique o abandono e inclusive o desconhecimento das lutas anticapitalista. No entanto, não é advogando pela unidade, suprimindo as diferenças como “irrelevantes” ou desconhecendo as demandas em sua especificidade que se avança mais rapidamente rumo ao socialismo. Talvez fosse interessante considerar que a tendência à fragmentação, mais do que produto somente do júbilo narcisista nas diferenças ou da resignação diante do avanço do capitalismo, obedece à própria lógica do capitalismo tardio, naquilo de fazer a história em condições não escolhidas, mas fazê-la.

Concentração capitalista e fragmentação cultural não são senão caras da mesma moeda, de modo que a lógica da luta política, no meu entender, não deveria abandonar este caráter de aparência paradoxal –luta no terreno anticapitalista e luta pela identidade– ou para dizê-lo à maneira de Fraser: políticas da justiça e da identidade, ligadas a diferentes ofensas, é verdade, mas na maioria das vezes para as mulheres

ou os gays, as lésbicas e @s travestis pobres, profundamente imbricadas, necessariamente contraditórias e indivisíveis.

HERANÇAS E ENCRUZILHADAS: O QUE UMA REFLEXÃO A PARTIR DO MARXISMO PODE APORTAR ÀS FEMINISTAS?

Do que foi dito até aqui se pode inferir que as novas condições trouxeram atreladas certas transformações nas relações entre política e teoria, entre economia e cultura. Se o panorama pudesse ser sintetizado de alguma maneira diríamos (com o risco de simplificar) que as formas de luta política ligam-se à demanda de reconhecimento ao mesmo tempo que os cenários internacionais constituem, cada vez mais, espaços de concentração de recursos técnicos, cognitivos e políticos. As políticas feministas bifurcaram-se, por assim dizer: de um lado especialistas, técnicas, intelectuais transnacionalizadas; de outro, aquelas que reclamam pelo reconhecimento das ofensas ligadas a suas diversas identidades, ou a seu caráter de excluídas pelo capitalismo. De um lado, políticas dos direitos ligadas a acontecimentos de alcance internacional, à instalação da questão da democracia e da cidadania como questão central de debate; de outro, proliferação das diferenças e das identidades, implosão das diferenças e das desigualdades¹⁴. No campo das produções intelectuais a tensão pode ser esquematizada, talvez de um modo pouco matizado, entre instrumentalização e estetização. Estudos chamados culturais e pós-coloniais invadem a cena como herança da contestação desconstrucionista e pós-estruturalista, enquanto uma onda de padronização de projetos e regulação dos financiamentos instala um estilo de produção que caberia perfeitamente na tese popperiana das “engenharias sociais fragmentárias”. As relações entre política e economia, entre política e teoria, converteram-se em uma espécie de hieroglífico impossível de decifrar.

Enquanto o capitalismo se apresenta sob a imagem de única alternativa através das narrativas reiteradas dos apóstolos do neoliberalismo, muit@as intelectu@ais e acadêmic@as produzem formas de interpretação teórica cada vez mais irrelevantes no tocante à transformação do mundo, uma espécie de enigma incompreensível aos olhos

14 Só para citar os acontecimentos internacionais mais ressonantes: a Conferência Mundial sobre a Mulher realizada em Beijing, o Fórum de Organizações Não-Governamentais que teve lugar em Huairou, a avaliação da aplicação da Plataforma de Ação, conhecida como Beijing + 5.

d@s sujeit@s estranhos ao campo intelectual; ao mesmo tempo que o campo da economia se transforma em único e o mundo mais global do que nunca, os espaços culturais se apresentam cada vez mais como um território fragmentado.

Teoria e política constituem hoje uma unidade impossível. Fragmentação cultural e unidade do capitalismo globalizado, as duas caras de uma moeda sem outra sorte que esta: ou a crença no azar catastrofista, que nos libera de toda reflexão acerca das formas de intervenção, de práxis humana, ou a desencantada constatação de uma necessária, inelutável, queda na barbárie. Provavelmente se poderia resumir a questão da seguinte maneira, ao custo de uma simplificação brutal: se o domínio fechou todo o horizonte de práxis política transformadora e o mundo tornou-se um hieroglífico indecifrável, e se por acréscimo decifrá-lo de nada serve porque romperam-se as articulações entre teoria e práxis política, a saída somente pode proceder do azar, de um acontecimento inesperado para além das forças e das capacidades humanas, ou a queda na barbárie capitalista é um destino inelutável, anunciado há mais de três décadas, em 1967, pelo filme *O planeta dos macacos* de Franklin Schaffner.

As transformações na ordem econômica implicaram também uma redefinição da relação entre economia e política. Como afirma Meiksins Wood, a estrutura de produção e exploração do capitalismo tende a fragmentar a luta de classes, a domesticá-la, a torná-la local e particularista (Meiksins Wood, 2000: 115). Isto é: enquanto o capitalismo se globaliza, as lutas políticas tendem a ser apresentadas como questões locais e dispersas, escaramuças circunscritas a um lugar, intempestivas irrupções nas escassas fissuras do capitalismo global. Por acréscimo, uma profunda cisão entre economia e política parece autorizar uma visão que tende a separar e abstrair cada vez mais as considerações acerca da política separando direito e garantia, emancipação política e social, cidadania e mercado, economia e política. Isso explica em boa medida a fragmentação, mas também precisamente por isso, torna imprescindível uma teorização das articulações que existem entre economia e política, entre economia e cultura: um olhar que nos devolva as conexões entre as resistências à globalização capitalista e às identidades específicas, que estabeleça conexões entre @s squ@tters europe@s e @s trabalhador@s desocupad@as que na Argentina enfrentam também uma polícia cada vez mais brutal e repressiva.

A lógica do capitalismo tardio implicou a mercantilização extrema dos produtos culturais, ao mesmo tempo em que o aprofundamento

da divisão entre trabalho manual e intelectual até limites desconhecidos. A conversão da cultura em mercadoria reproduzível e dessacralizada, assim como a fragmentação das práticas, conduz, longe do que sustentam algumas interpretações em circulação ligadas à ênfase na democratização (Landi, 1986) ou à crença em um deslocamento do campo da produção ao dos consumos (García Canclini, 1997), a um domínio direto da economia sobre a cultura, assim como a uma crescente instrumentalização dos saberes.

Não se trata, como afirmam alguns pós-modernizantes e desconstrucionistas *à la page*, de um mundo no qual tudo se tornou simbólico, ou cultural. Em todo caso cumpriu-se um processo de máxima abstração ligado ao domínio direto da economia sobre a cultura, a política, a teoria.

Trocamos abstrações, mas é a lógica da troca, e da troca mercantil, o que constitui hoje, como há mais de duas décadas apontara Alfred Sohn Rethel, a forma da síntese do laço social. Domínio direto da economia, subordinação do trabalho intelectual às demandas diretas do capital sob a forma de saberes técnicos não só referidos às tecnologias de intervenção sobre a natureza como também às de administração das coisas e dos “recursos humanos” (Sohn Rethel, 1979; Ciriza, 1999b)¹⁵.

O mundo do capitalismo tardio é simultaneamente o da proliferação das identidades diferenciais no campo da política, ligadas, a diferenças culturais. E é também um mundo no qual as relações entre teoria e política se desarticulam de maneira acelerada. Os saberes acadêmicos ou se especializam e se vinculam de uma maneira cada vez mais explícita a requerimentos de tipo técnico, ou se estetizam, acoplando-se à herança pós-moderna ou pós-estruturalista, apelando ao que alguns não duvidam em considerar como a forma sublime de politização da teoria: a atenção a uma retórica cada vez mais estetizante e, que mal nos pese, não só incompreensível para os iniciados, senão freqüentemente impotente e estéril. É preciso assinalar que essa argumentação não supõe o rechaço das conexões entre arte e política nem a crença na argumentação racional como via nem espaço privilegiado. Porém, do meu ponto de vista, a arte não é a única via de politização possível, nem a cultura o terreno privilegiado de contestação e revolta,

15 A questão das abdições políticas da academia foi objeto de uma interessante quantidade de discussões nos últimos tempos. Pelo menos era esse o entendimento de Marysa Navarro na VI Jornada de História das Mulheres e I Congresso Ibero-americano de Estudos das Mulheres e de Gênero realizado em Buenos Aires em agosto de 2000.

ainda quando seja importante. O terreno da memória, a recuperação das experiências de subalternas e subalternos, a exploração em torno do inevitável peso do passado que não se dissolve no ar de uma retórica mais ou menos poética, constituem dimensões da prática política que é preciso considerar.

Impõe-se com urgência uma leitura que permita advertir as conexões entre práticas e teoria levando em consideração que os processos que cruzam as relações entre acadêmicas, técnicas e militantes, entre teóricas e políticas, excedem as fronteiras do feminismo. É preciso não ignorar que os requerimentos da divisão do trabalho nos alcançam e supõem uma recolocação de nossos lugares como intelectuais; que os processos dos últimos anos conduziram à diferenciação das práticas, à especialização e à profissionalização, à institucionalização e à fragmentação, à autonomização dos saberes e a uma dependência muito mais estreita com respeito às demandas da academia do que com as demandas do movimento (movimento?) feminista e de mulheres.

Diferentemente do que ocorreu nos dourados anos 60, hoje as feministas encontram-se concentradas na academia, refugiadas em ONGs, profissionalizadas em consultorias, institucionalizadas no estado. Diferentemente do que ocorreu então, os graus de relação com o estado são estreitos: realizamos nossa política e bebemos amargos desencantos. Diferentemente do que ocorreu nos anos 60, temos leis e convenções, celebrações e cotas, mas também ausência de garantias para semelhante proliferação legal e índices cada vez maiores de exclusão e pobreza, assim como também um clima de conservadorismo visceral que torna impossível escutar as demandas de outros tempos.

A partir do marxismo como campo teórico há aquelas de nós que temos algo para dizer. Algo mais do que recomendações relativas à demanda de unidade e à supressão das políticas da identidade, algo mais do que debates a propósito do caráter lateral ou decisivo para o capitalismo das ofensas relacionadas com a identidade sexual e o heterossexismo obrigatório. Talvez o que nós feministas que procedemos da tradição marxista possamos aportar seja um ponto a partir de cujo horizonte se pode encontrar os nexos entre economia e cultura, entre globalização tardo-capitalista e fragmentação cultural e política como cenários produzidos ao longo de um processo histórico não linear nem progressivo, que desembocou sob o capitalismo tardio na conjunção entre desigualdade crescente na ordem econômica e social e passivação cultural, entre aumento das desigualdades e implosão das diferenças. Isto, contudo, não implica a aceitação da exigência de unidade e

supressão da especificidade das demandas de quem, a partir de identidades diferenciais, contestam o heterossexismo obrigatório.

Neste ponto não deixa de ser relevante recordar aquilo da história e a dimensão histórica e determinada das práticas. Os anos 60 deixaram como herança uma crítica ao reducionismo economicista e à unificação repressiva das diferenças. A indicação do caráter heterogêneo dos sujeitos da revolução nos deixou uma série de observações relevantes acerca das relações entre produção e reprodução, entre condições estruturais e divisão sexual do trabalho. As novas interpretações permitiram compreender a vinculação entre corpo e política, entre trabalho produtivo e reprodutivo, entre patriarcado e capitalismo, mas também advertiram o quanto de patriarcal habitava e ainda habita na tradição. A demanda de unidade, assumida em termos de tentativa de supressão da diferença, se sustenta em uma espécie de expectativa de retorno à unidade perdida sob o signo de uma nova ortodoxia que minimize a questão da diferença sexual colocando-a como reivindicação secundária ante as urgências da hora. Conhecemos os efeitos históricos de obediências e ortodoxias. Talvez seja preciso recordá-los. A advertência final do trabalho de Butler com respeito ao desprezo marxista pelo “meramente cultural” deveria constituir um incentivo, assim como sua asseveração relativa à “compreensão desta violência (fechada na imposição sistemática da unidade contra homossexuais e réprobos de todo tipo) motivou a adesão ao pós-estruturalismo de parte da esquerda” (Butler, 2000: 121).

O acerto de Butler quando objeta as posições que atribuem aos combates contra o heterossexismo obrigatório um caráter meramente cultural não implica, contudo, que sua posição seja adequada no que se relaciona ao tipo de teoria necessária para uma interpretação das condições sob as quais nos cabe tentar hoje transformar o mundo. Os entusiasmos desconstrutivos podem ser lidos na chave de complemento da eficácia instrumental dos decisores de organismos internacionais. Porém, a paródia sokaliana relativa ao idioleto obrigatório para circular no campo das ciências sociais pode ser –e isso me parece em boa medida indubitável– uma mostra de ortodoxia reducionista de esquerda marxista primitiva, uma impostura na qual, como mostrou Roberto Follari, se entrecruzam assuntos de índole disciplinar e política, mas também um sintoma dos efeitos que muitas vezes trazem consigo as políticas de reconhecimento e a reclusão no mundo acadêmico. Desconstruir não é equivalente a politizar, políticas culturais não significam de modo, algum nem imediato, inovação política. Nada há de privilegiado na perspectiva pós-moderna.

Certamente tampouco na perspectiva marxista. A herança crítica dos anos 60 não é de modo algum obrigatória. Porém, a meu ver, uma assunção seletiva do legado pode abrir o horizonte para as tensões não resolvidas do presente, para a tolerância diante da incerteza do momento histórico e diante da impossibilidade de compreensão discursiva ou lógica das práticas. É interessante recordar que, como indica Del Barco: “Não existe um conceito puro, apartado do real, nem tampouco um real puro. Trata-se da heteronomia material que cinde a unidade baseada no sujeito transcendente. Uma vez produzida a implosão do espaço teológico do sujeito o pensamento constitui-se como a forma concreta de um real descentrado e disperso” (Del Barco, 1979). Impossível unidade do sujeito, impossível unidade entre prática e teoria.

As lógicas secretas que fazem de um produto cultural uma mercadoria, e de uma demanda identitária um efeito das leis do mercado, constituem uma trama complexa que faz com que muitas vezes o fio se perca no intrincado labirinto do capitalismo tardio. Por isso é interessante considerar o apelo à unidade e ao privilégio do próprio olhar à maneira de um sintoma. É preciso uma certa vigilância que permita advertir que não somente as velhas tradições teóricas se nutrem de apelos à unidade ou do espectro da plenitude. O espectro da plenitude não só ameaça os ortodoxos marxistas, ansiosos de recuperar a unidade da classe, mas também gays e lésbicas, travestis e transexuais quando buscam no campo da política uma resposta plena a demandas muito ligadas à própria subjetividade como que para constituir uma demanda plenamente politizável. Uma das dificuldades indubitáveis para uma política feminista e para uma articulação adequada entre esquerda cultural e social é que a ancoragem das demandas à questão do reconhecimento, do ponto de vista prático, costuma conduzir, se não existe uma perspectiva política mais ampla que permita advertir as cisões e diferenças em sociedades complexas, a políticas de subjetividades apartadas¹⁶.

De alguma maneira o que costuma estar presente é o pedido de inscrição plena de nossas subjetividades no espaço da política, é a impossibilidade de diferenciar entre demanda narcisista de completude e

16 Não posso deixar de apontar, em consonância com o que foi indicado por Fraser, que as relações entre economia e cultura, entre economia e política, não são simples de apreender sob o capitalismo tardio: “Nas sociedades capitalistas [...] uma institucionalização de relações econômicas especializadas permite uma relativa desvinculação da distribuição econômica em relação às estruturas de prestígio [...] portanto [...] a falta de reconhecimento e a distribuição desigual não são totalmente intercambiáveis” (Fraser, 2000: 125).

demanda política. O jogo político nas sociedades avançadas, inclusive para nós feministas, implica formalização e abstração, negociação e renúncias, posto que se trata de demandar em um espaço marcado pela história, pela luta de classes, pela desigualdade, processos históricos que, entre outras coisas, deixaram um brutal saldo de desigualdades, injustiças e derrotas cristalizadas em estruturas sociais e lógicas autonomizadas, além de uma injusta, e na maioria das vezes desapiedada, desconsideração d@s diferentes. Nem o que dizer quando se trata de desiguais e diferentes.

De meu ponto de vista, enquanto herdeira fragmentária e seletiva de uma tradição complexa e múltipla, interessa-me recuperar o olhar para a história como produto das práticas humanas; o apelo à relação entre passado e presente, assim como a necessidade de instalar-se no terreno da história e de construção da memória como assuntos urgentes no tocante à edificação de hegemonia. A recuperação das genealogias e das derrotas dos subalternos, essas derrotas que alimentam o ódio inextinguível à opressão, é, deste ponto de vista, uma tarefa ligada à busca de direção e orientação para uma práxis emancipatória (Benjamin, 1982; 108).

A história, esse território aberto à práxis, isso que @s seres humanos fazemos ainda que em condições que não escolhemos, essa ferramenta indispensável para mostrar a genealogia humana –demasiado humana– de uma prática ou uma instituição, constitui um lugar estratégico. Daí, como indica Jameson, que a idéia do fim da história se apresente como um ideograma tão poderoso, uma expressão e representação ideológica de nossos dilemas atuais¹⁷.

Uma perspectiva histórica é sem dúvida indispensável para advertir que, em um país como a Argentina, onde é tão difícil a distribuição de direitos civis, uma política de direitos para gays e lésbicas, travestis, transexuais e bissexuais constituiria um avanço, ainda quando haja quem suspeite das políticas dos direitos e ainda quando não se possa deixar de indicar seus inocultáveis limites. Mas nossas políticas

17 Embora o sentido em que Jameson discorre em “Fim da arte ou fim da história” (1999) seja diferente do apontado aqui, sua reflexão conflui com a nossa. A propósito de Fukuyama e seu célebre texto, Jameson indica que o que Fukuyama mostra em seu escrito é a fronteira de expansão do capitalismo, a impossibilidade de estender-se para além uma vez cumprida de maneira radical a expansão mundial do mercado capitalista, uma vez completada a conversão de todo objeto em mercadoria, uma vez esgotada as possibilidades de colonização e privatização da natureza, uma vez fechada a fuga para adiante do progresso. Também os limites de nossa imaginação política diante do futuro.

não se podem deter ali. O aumento das desigualdades golpeia as mulheres de setores populares, enquanto à sombra do triunfo político e ideológico do neoliberalismo retornam os ideais domésticos.

No meio do caminho entre avanços legais que ameaçam em se converter em letra morta da lei se não contamos com a força política para sustentá-los, e políticas da identidade que muitas vezes dão alento à estetização da teoria e à fragmentação *ad infinitum* de demandas que não são diretamente politizáveis, as feministas argentinas, ou pelo menos algumas de nós, aquelas que nos reconhecemos como herdeiras de uma dupla e não sempre articulável tradição, deveríamos tentar recuperar, a partir de nossas heranças teóricas e políticas, o impulso para a persecução de nossas utopias de justiça e igualdade e a reivindicação insistente do respeito pelas diferenças, ainda que seguras da inextinguível tensão que traz em si a inscrição da questão da diferença no campo do marxismo.

BIBLIOGRAFIA

- Adamovsky, Ezequiel 2002 “Imágenes de la nueva y de la vieja izquierda. Impresiones de viaje (Londres, Génova, Moscú, Buenos Aires)” em *El Rodaballo* (Buenos Aires) Nº 14.
- Anderson, Perry 2000 “Renovaciones” em *New Left Review* (Madrid) Nº 2.
- Bellucci, Mabel y Norman, Viviana 1998 “Un fantasma recorre *El Manifiesto*: El fantasma del feminismo”, mimeo.
- Benjamin, Walter 1982 (1941) “Tesis de Filosofía de la Historia” em *Para una crítica de la violencia* (México: Premia editora).
- Boron, Atilio A. 1997 *Estado, capitalismo y democracia en América Latina* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Bourdieu, Pierre 1994 “El campo científico” em *Redes, Revista de estudios sociales de la ciencia* (Buenos Aires) Vol. 1, Nº 2.
- Butler, Judith 2000 “El marxismo y lo meramente cultural” em *New Left Review* (Madrid) Nº 2.
- Ciriza, Alejandra 1997a “Derechos humanos y derechos femeniles. A 20 años del golpe de estado de 1976” em *Veinte años después. Democracia y derechos humanos. Un desafío latinoamericano* (Mendoza: EDIUNC).
- Ciriza, Alejandra 1997b “Desafíos y perspectivas. Qué feminismo hoy” em *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza) Vol. 14.
- Ciriza, Alejandra 1999a “Democracia y ciudadanía de mujeres. Encrucijadas teóricas y políticas” em Boron, Atilio A. (comp.) *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA).

- Ciriza, Alejandra 1999b “La situación de los/las intelectuales. Condiciones materiales de existencia y diferencia de género en la producción de saber” em *Páginas de Filosofía* Universidad Nacional del Comahue (Mendoza) Año VI, N° 8.
- Clarín 2002 “La crisis en los bolsillos: la peor distribución de la riqueza desde que hay datos” (Buenos Aires) 31 de marzo.
- Collin, Françoise 1999 “El diferendo entre los sexos. Las teorías contemporáneas” em *Travesías* (Buenos Aires) Año 6, N° 8.
- Da Rocha Lima, Valentina 1984 “Las mujeres en el exilio. Volverse feminista”, mimeo.
- Del Barco, Oscar 1979 “Concepto y realidad en Marx” em *Dialéctica* (México) Año IV, N° 7.
- Fraser, Nancy 2000 “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo, una respuesta a Judith Butler” em *New Left Review* (Madrid) N° 2.
- García Canclini, Néstor 1996 “Comunidades de consumidores. Nuevos escenarios de lo público y la ciudadanía” em González Stephan, Beatriz (comp.) *Cultura y tercer mundo. Cambios en el saber académico* (Caracas: Nueva Sociedad).
- García Canclini, Néstor 1997 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización* (México: Grijalbo).
- Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 (2000) *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
- Hirshman, Albert 1996 “Los conflictos sociales como pilares de la sociedad de mercado democrática” em *Agora* (Buenos Aires) Año 2, N° 4.
- Irigaray, Luce 1974 *Speculum de l'autre femme* (París: Minuit). [Traducción al español: *Speculum* (Madrid: Saltés)].
- Jameson, Fredric 1996 “Sobre los estudios culturales” em *Cultura y tercer mundo. Cambios en el saber académico* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Jameson, Fredric 1999 *El giro cultural* (Buenos Aires: Manantial).
- Jónasdóttir, Anna J. 1993 *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* (Madrid: Cátedra).
- Klein, Laura 1999 “Los jinetes del derecho frente al muro de la naturaleza” em *Travesías* (Buenos Aires) Año 6, N° 8.
- Kurtz, Robert 2002 “La privatización del Mundo” em *Folha de São Paulo* (Brasil) 14 de Julio. Em <<http://www.argenpress.info>>.
- Laclau, Ernesto 1975 *Política e ideología en la teoría marxista* (México: Siglo XXI).
- Landi, Oscar 1986 *Medios, transformación cultural y política* (Buenos Aires: Legasa).
- Lipovetsky, Gilles 1999 *La tercera mujer* (Barcelona: Anagrama).
- Meiksins Wood, Ellen 2000 “Trabajo, clase y estado en el capitalismo global” em *OSAL* (Buenos Aires) N° 1, junio.

- Paramio, Ludolfo 1986 “Feminismo y socialismo: raíces de una relación infeliz” em Labastida, Jaime (comp.) *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI).
- Pasquinelli, Carla 1986 “Movimiento feminista, nuevos sujetos y crisis del marxismo” em Labastida, Jaime (comp.) *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI).
- Rais, Hilda 1996 “No comáis vidrio” em *Travesías* (Buenos Aires) Año 4, Nº 5.
- Sen, Amartya 2000 “Compromiso social y democracia: las demandas de equidad y el conservadurismo financiero” em Barker, Paul (comp.) *Vivir como iguales* (Barcelona: Paidós).
- Sohn Rethel, Alfred 1979 *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología* (Bogotá: El Viejo Topo).
- Stotz Chinchilla, Norma s/d “Ideologías del feminismo liberal, radical y marxista”, mimeo.
- Vasallo, Marta 1997 “¿Qué hace una feminista en un encuentro como este?” em *Travesías* (Buenos Aires) Año 5, Nº 6.
- Veca, Salvatore 1995 “Individualismo y pluralismo” em Flores D’Arcais, Paolo et al. *Modernidad y política. Izquierda, individuo y democracia* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Witte, Bernd 1990 *Walter Benjamin. Una biografía* (Barcelona: Gedisa).
- Žižek, Slavoj 1992 *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI).

ENRIQUE AGUILAR*

A LIBERDADE POLÍTICA EM MONTESQUIEU: SEU SIGNIFICADO

*[...] todos os antigos respeitos viam-se ameaçados.
Montesquieu não desejava perturbá-los,
mas sua obra atuaria sem ele*

Los orígenes intelectuales de la revolución francesa
Daniel Mornet

A EXPRESSÃO “República e Democracia: entre a antiguidade e o mundo moderno”, que serviu de título para a sessão da Segunda Jornada de Teoria e Filosofia Política na qual este trabalho foi apresentado, revela-se o suficientemente estimulante como para dar origem a uma ampla variedade de estudos relativos, por exemplo, às acepções dos vocábulos em jogo, às duas latitudes históricas mencionadas, à diversidade de discursos que versam sobre o particular, e inclusive à feliz recuperação que o debate contemporâneo vem fazendo das fontes mais representativas do republicanismo.

Inicialmente, o título acima levou-me a pensar em Benjamin Constant, que, como ninguém ignora, popularizou a distinção entre as chamadas duas liberdades, política e civil, ou antes antiga e moderna, conforme ele as denominou. Não me referirei aqui a seu célebre discurso de 1819, pronunciado em vésperas eleitorais, quando o próprio Constant era candidato, circunstância esta que induziu alguns

* Diretor da Escola de Ciências Políticas, Universidade Católica Argentina (UCA).

intérpretes a tachar de oportunista a veia republicana de suas últimas linhas, como se na verdade não tivesse sido a experiência bonapartista a que ensinara o autor até que ponto a liberdade individual não pode sobreviver sem algum tipo de compromisso cidadão (Holmes, 1984: 19-22; Aguilar, 1998: 193-196).

O trabalho, em compensação, estará centrado em Montesquieu, cuja concepção da liberdade preparou, sem dúvida, o caminho para a distinção de Constant. Começemos recordando, com efeito, as linhas iniciais do Livro XI de *O Espírito das leis*, onde o autor se ocupa da equivocidade intrínseca a esse vocábulo para concluir que definitivamente cada povo “chamou liberdade ao Governo que se ajustava mais a seus costumes ou suas inclinações” (Montesquieu, 1987: 106).

Assim é como nas democracias, acrescenta Montesquieu, se confundiu freqüentemente “o poder do povo com sua liberdade” (1987): o autogoverno coletivo, por um lado, fórmula que imediatamente nos remete ao mundo antigo e ao paradigma da política baseada na virtude, e por outro a liberdade, que em seu atributo básico será entendida por Montesquieu não em termos participativos senão como um sentimento de confiança na segurança individual. Para ilustrar este contraste basta remeter ao capítulo “Algumas instituições dos Gregos” (IV, 6), descritivo desse contexto de educação na virtude, frugalidade, exigüidade do território e indignidade das profissões comerciais, propício para o exercício de uma cidadania ativa, e, em sentido oposto, ao capítulo “Da constituição da Inglaterra” (XI, 6) do qual é fácil inferir até que ponto Montesquieu, ainda que não usasse a expressão “liberdade moderna”, tinha consciência dela ao defini-la textualmente como “a tranqüilidade de espírito que nasce da opinião que tem cada um de sua seguridade”, ao qual acrescentava: “E para que exista a liberdade é necessário que o Governo seja tal que nenhum cidadão possa temer nada do outro” (1987: 107).

Vista a partir do Livro XI, a teoria alinhavada nos Livros II ao V, segundo a qual a liberdade política depende, em sua manifestação democrática, das condições de possibilidade vigentes nas austeras repúblicas antigas, parece ter sido deslocada. É que sua residência na Inglaterra haveria de sugerir a Montesquieu a idéia de que a liberdade pode ser também resultado, na falta daquelas condições, de uma disposição institucional adequada (Sabine, 1975: 407). Por conseguinte, o livro XI marcará, como bem precisou Natalio R. Botana, a distância entre dois mundos diversos: o que dera contexto à república democrática como expressão de uma forma pura de governo, e o mundo da mo-

dernidade, “exposto mediante um regime misto que dispõe os poderes e as forças sociais em recíproco controle, ao mesmo tempo que dá livre curso às paixões antes contidas em um modelo estreito” (Botana, 1984: 24). Dito de outra maneira, a distância que medeia entre uma liberdade concebida sobre a base de “um sujeito virtuoso em união moral com o corpo político” e a liberdade moderna que, por sua vez, “terá de abandonar essa exigência de participação e de bem público, inscrita na alma do cidadão, para repousar sobre o sentimento subjetivo de segurança individual” (1984: 35).

Linhas acima, dentro do mesmo capítulo 6 do Livro XI, Montesquieu havia proposto outra definição na qual a liberdade parece ser identificada com a obediência à lei. Diz assim: “a liberdade política não consiste em fazer o que cada um queira. Em um Estado, isto é, em uma sociedade na qual há leis, a liberdade só pode consistir em poder fazer o que se deve querer e em não estar obrigado a fazer o que não se deve querer”. E em seguida: “É necessário tomar consciência do que é a independência e do que é a liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem, de modo que se um cidadão pudesse fazer o que as leis proibem, já não haveria liberdade, pois os demais teriam igualmente esta faculdade” (Montesquieu, 1987: 106).

Observa-se aqui uma aparente tensão entre dois componentes: subjetivo o primeiro, na medida em que se refere à “opinião” que cada cidadão tem sobre sua própria segurança, e objetivo o segundo, porque identifica a liberdade com a legislação. É a tensão, como também se escreveu, entre o direito positivo e “a verificação pelos indivíduos do sentido deste para sua capacidade de determinar-se a si mesmos” (Agapito Serrano, 1989: 101-103). Isaiah Berlin chegou a afirmar que Montesquieu propôs a segunda definição (à qual volta, entre outros fragmentos, no capítulo 20 do Livro XXVI) “esquecendo seus momentos liberais” (Berlin, 1974: 160), uma vez que em seu interior se esconderia *avant la lettre* a pretensão rousseauiana segundo a qual o fato de forçar os indivíduos a se acomodar à norma correta –fazer coincidir a liberdade com a lei– não seria sinônimo de tirania senão de libertação. Daí que, posto a indagar o que pensava Montesquieu acerca da liberdade, Berlin prefira explorar outros aspectos (por exemplo, suas críticas ao despotismo, à Inquisição ou à escravidão) que a seu juízo lançariam mais luz sobre sua escala de valores (Berlin, 1992: 228-232).

Outra é a interpretação de Pierre Manent, para quem estas definições, longe de oporem-se ou contradizerem-se, tendem a ser “progressivamente sinônimas” (Manent, 1990: 141-43). Com efeito, reite-

remos que para Montesquieu a liberdade é por um lado o direito de fazer o que as leis permitem: a harmonia –visto de outro ângulo– ou ainda a identidade entre os desejos individuais e a política governamental (Macfarlane, 2000: 49). É inegável que as leis podem encobrir, eventualmente, atos de opressão. Mas parece claro que Montesquieu está pensando em leis inseridas em um marco constitucional e, em última instância, baseadas em relações imutáveis e objetivas de justiça, anteriores, por conseguinte, às convenções humanas. “Antes que as leis tivessem sido dadas havia relações de justiça possíveis. Dizer que só o que as leis positivas ordenam ou proíbem é justo ou injusto, é o mesmo que dizer que antes que se houvesse traçado algum círculo todos os seus raios não eram iguais”, lê-se ao começo da obra (Montesquieu, 1987: 8). Sem entrar na discussão do grau de consistência que existe em um pensamento aberto tanto à diversidade histórica quanto ao reconhecimento de valores universais, podemos concluir do que foi dito que, em um regime livre (com equilíbrio de poderes sociais e políticos, segundo se depreende da leitura que Montesquieu fez da Inglaterra), a lei, que compreende normas objetivas, deveria ampliar a independência individual dos cidadãos ao liberá-los do medo e atuar como barreira de contenção frente à violência (Starobinski, 1989: 118-119)¹.

Em síntese, a liberdade política, considerada em relação ao cidadão, consistiria na segurança pessoal que este experimenta ao abrigo das leis e de uma Constituição que, entre outras coisas, aponte limites precisos à ação do governo. Como dirá Constant, caracterizando a liberdade dos modernos: segurança nos gozos privados e nas garantias concedidas pelas instituições a estes mesmo gozos (Constant, 1988: 76). Essa liberdade, sobre a qual Montesquieu se estende no Livro XII e inclusive no XIII a propósito das conseqüências da tributação, poderá ser engendrada também por exemplos recebidos, tradições, costumes e especialmente por leis penais que garantam a inocência, ou em caso de culpabilidade, penas que não sejam filhas “do capricho do legislador” senão da índole particular de cada delito (Montesquieu, 1987: 130).

1 A relação entre universalismo e particularismo histórico é um dos temas que despertou maiores polêmicas em torno de Montesquieu. Entre outros estudos, recomendo especialmente o capítulo sobre Montesquieu de *As Etapas do pensamento sociológico*, de Raymond Aron (1996: 62-72), mais favorável, a princípio, que a interpretação de Durkheim quem, como se sabe, considerava Montesquieu ainda “prisioneiro de uma concepção anterior” (Durkheim, 2001: 39). Remeto também a um capítulo de Meinecke, inteiramente dedicado a Montesquieu, que me parece imprescindível na hora de situar o autor entre os precursores do historicismo (Meinecke, 1982: 107-157).

E o que dizer da liberdade em sua relação com a Constituição? A pergunta nos translada à fórmula da distribuição harmônica dos poderes que o autor desenvolve com base no modelo inglês. Sabe-se que, para Montesquieu, o desejo de dominação não se inscreve, como em Hobbes, na natureza do homem, senão que surge uma vez estabelecidas as sociedades, isto é, quando existem “motivos para se atacar ou para se defender” (Montesquieu, 1987: 9). Em outras palavras, o poder nasceria somente a favor de uma posição social ou política que procura certo poder (Manent, 1990: 131). Daí a importância de que “pela disposição das coisas, o poder freie o poder” (Montesquieu, 1987: 106), segundo a célebre afirmação do Livro XI, resultado que se obtém primordialmente mediante a construção de diversas salvaguardas institucionais e constitucionais no sistema político. Esta é a liberdade que Montesquieu acreditou ver estabelecida nas leis da Inglaterra, independente de que o povo inglês a desfrutasse ou não de fato (1987: 114)². Em qualquer caso, a divisão e equilíbrio dos poderes, a representação do povo na câmara baixa e o corpo de nobres limitando o monarca a partir da câmara alta e o sistema judicial, apresentavam-se para ele como recursos necessários para assegurar a liberdade do cidadão (Botana, 1991: 187). A isso caberia acrescentar, somente a título indicativo, posto que escapam ao propósito deste trabalho, as favoráveis conseqüências políticas que Montesquieu vê na expansão do comércio, tratadas fundamentalmente no Livro XX, e que no estudo já consagrado de Hirshman constituem um aporte importante a sua tese política central (Hirschman, 1978: 78-88).

Montesquieu compreendeu a liberdade no sentido moderno de Constant. Se um dos imperativos de nosso tempo é encontrar o modo de resgatar a liberdade dos antigos como garantia (assim o queria o próprio Constant) que igualmente proteja e aperfeiçoe nossas modernas liberdades civis, a concepção que tentei resenhar parece insuficiente. Do mesmo modo, na medida em que seja válido o contraste marcado por Sandel entre uma tradição intelectual, –o liberalismo– que começa por se perguntar de que maneira o governo deve tratar seus cidadãos, e por outro lado o republicanismo, que se interroga pelos modos em que os cidadãos podem alcançar seu autogoverno

2 De novo estamos na presença de um tema amplamente debatido. É a leitura de Montesquieu fiel à realidade inglesa da época ou antes responde a um tipo ideal? Prescindirei aqui da questão e a título ilustrativo remeto tão somente a Juan Vallet de Goytisolo (1986: 357-398).

(Gargarella, 2001: 50), não parece difícil localizar Montesquieu ao ter contribuído como o fez para consolidar uma linguagem menos atenta à fonte do poder do que a seu exercício ou, inversamente, mais preocupado pelo poder como ameaça da liberdade do que pelo consenso que legitima sua origem.

Sendo assim, esta concepção da liberdade política como segurança de cada um sob a proteção das leis deixa completamente de lado em nosso autor todo conteúdo participativo? Aí estão, certamente, as páginas sobre a virtude como “princípio” da república democrática. No entanto, como indicou Althusser, em tempos de luxo e comércio a virtude “se tornou tão descabida que se teria que desesperar de seus efeitos se estes não pudessem ser alcançados por regras mais rápidas” (Althusser, 1959: 77). Além disso, não são por acaso iguais em densidade as páginas sobre a moderação que se pode esperar em uma república aristocrática ou a honra requerida pelas monarquias, destinadas estas últimas a serem resgatadas, em favor das associações intermediárias e como freio à tirania majoritária, pelas doutrinas liberais do XIX? Apenas se for necessário lembrar que Montesquieu ainda está longe da fórmula de integração entre o interesse público e o privado a que Tocqueville chegará em seu momento. E, desde logo, sua concepção –certamente tributária de Locke– da liberdade dentro da lei ou, o que é o mesmo, da lei como constitutiva da liberdade –*liberty to follow may own will in all things, where the rule prescribes not* (Locke, 1993: 126; Dedieu, 1909: 172-175)– não se mostra assimilável à de um republicano como Rousseau para quem a lei tem antes de tudo uma finalidade formativa (que excede, por essa razão, a mera busca da coexistência pacífica) com vistas à realização de nossa natureza cidadã (Béjar, 2001: 84-85).

Não obstante isso, nestes tempos de globalização e domínio universal da economia, tempos de apatia, consensos quebrados e contestação generalizada da política, um fenômeno que se estende a numerosos países, talvez devamos prestar maior atenção ao modo como Montesquieu reconstrói o mundo clássico, o mundo da virtude definida por ele como o amor às leis, à pátria e à igualdade, que mais do que uma série de conhecimentos é um sentimento endereçado ao bem geral “que pode experimentar o último homem do Estado tanto como o primeiro” (1987:33). Permitam-me citar *in extenso* esta passagem do Livro III:

Os políticos gregos que viviam em um Governo popular não reconheciam outra força que os pudesse sustentar a não ser a da virtude. Os políticos de hoje não nos falam senão de fábricas, de comércio, de finanças, de riquezas e até mesmo de luxo.

Quando a virtude desaparece, a ambição entra nos corações capazes de recebê-la e a cobiça se apodera de todos os demais. Os desejos mudam de objeto: o que antes se amava, já não se ama; se o indivíduo era livre com as leis, agora cada um quer ser livre contra elas; cada cidadão é como um escravo fugido da casa de seu amo; chama-se *rigor* ao que era *máxima*; chama-se estorvo ao que era *regra*; chama-se *temor* ao que era *atenção*. Chama-se avareza à frugalidade e não ao desejo de possuir. Outrora os bens dos particulares constituíam o tesouro público, mas quando se perde a virtude, o tesouro público se converte em patrimônio dos particulares. A república é um despojo e sua força já não é mais do que o poder de alguns cidadãos e a licença de todos (Montesquieu, 187:20).

No capítulo 27 do livro XIX de *O espírito das leis*, referindo-se à incidência das leis sobre os costumes e ao caráter de uma nação, Montesquieu advertiu acerca do perigo que nos povos modernos os homens acabem sendo meros confederados em lugar de concidadãos. Como sustenta Pierre Manent (1990: 149), esta alternativa pode ser formulada de diversas maneiras: somos membros independentes da sociedade civil ou cidadãos de um Estado? Pertencemos ao espaço transnacional do mercado ou ao território de uma nação? Ambas as coisas, é a resposta. Se aceitamos esta dual condição, Montesquieu nos deixará satisfeitos. Se, pelo contrário, pretendemos superá-la, dificilmente podemos renunciar a Rousseau.

BIBLIOGRAFIA

- Agapito Serrano, Rafael de 1989 *Libertad y división de poderes* (Madrid: Tecnos).
- Aguilar, Enrique 1998 “Benjamin Constant y el debate sobre las dos libertades” em *Libertas* (Buenos Aires) N° 28.
- Althusser, Louis 1959 *Montesquieu, la politique et l’histoire* (Paris: PUF).
- Aron, Raymond 1996 (1967) “Montesquieu” em *Las etapas del pensamiento sociológico* (Buenos Aires: Fausto) Vol. I.
- Béjar, Helena 2001 “Republicanism en fuga” em *Revista de Occidente* (Madrid) N° 247.
- Berlin, Isaiah 1974 (1958) “Dos conceptos de libertad” em *Libertad y necesidad en la historia* (Madrid: Revista de Occidente).
- Berlin, Isaiah 1992 (1955) “Montesquieu” em *Contra la corriente* (Madrid: Fondo de Cultura Económica).

- Botana, Natalio R. 1984 *La tradición republicana* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Botana, Natalio R. 1991 *La libertad política y su historia* (Buenos Aires: Sudamericana/Instituto Torcuato Di Tella).
- Constant, Benjamin 1988 “De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos” em *Del espíritu de conquista* (Madrid: Tecnos).
- Dedieu, Joseph 1909 *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* (Paris: Librairie Victor Lecoffre).
- Durkheim, Emile 2001 “Contribución de Montesquieu a la constitución de la ciencia social” em *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología* (Madrid: Miño y Dávila).
- Gargarella, Roberto 2001 “El republicanismo y la filosofía política contemporánea” em Boron, Atilio A. (comp.) *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO).
- Goytisolo, Juan Vallet de 1986 *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes* (Madrid: Civitas).
- Hirschman, Albetto O. 1978 (1977) *Las pasiones y los intereses* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Holmes, Stephen 1984 *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New York: Yale University Press).
- Locke, John 1993 *Two Treatises of Government* (Vermont: Everyman).
- Macfarlane, Alan 2000 *The Riddle of the Modern World. Of Liberty, Wealth and Equality* (Wiltshire, Great Britain: Macmillan Press).
- Manent, Pierre 1990 (1987) *Historia del pensamiento liberal* (Buenos Aires: Emecé).
- Meinecke, Friedrich 1982 *El historicismo y su génesis* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Montesquieu 1987 *Del Espíritu de las Leyes* (Madrid: Tecnos).
- Mornet, Daniel 1969 *Los orígenes intelectuales de la revolución francesa* (Buenos Aires: Paidós).
- Sabine, George H. 1975 *Historia de la Teoría Política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Starobinski, Jean 1989 (1953) *Montesquieu* (México: Fondo de Cultura Económica).

(Ingenieros, 1957: 71). Dito de outra maneira, era necessário passar por uma república possível –centralizada e tutelar– para chegar a uma república real onde a liberdade política se realizasse plenamente. Essa tentativa de fundar a República “de cima”, retomando a expressão de Halperin Donghi, constitui um legado carregado de ambivalências, já que os valores republicanos de civilidade e de civismo revelam-se vinculados a um regime não inclusivo onde somente alguns eram legítimos portadores da “capacidade” de governo. As elites da quais dependem os projetos de nação se encontravam mais próximas da idéia de Guizot de “soberania da razão” que a de “soberania do povo”, e legitimam na racionalidade de suas propostas uma intervenção política que retalhava a distribuição igualitária de capacidades entre povoadores nativos.

Certamente esta questão não é exclusiva de nossa experiência republicana, já que a discussão acerca da capacidade de juízo e de ação política das massas populares ocupa um lugar destacado nos debates constitucionais das repúblicas modernas tanto nos Estados Unidos como na França. Mas a peculiaridade das “repúblicas sul-americanas” surge desta soberania desacoplada, na qual o povo real –os habitantes destes territórios ligados ainda ao passado colonial ou sumidos na “natureza americana”– não corresponde a seu conceito, o povo ideal suposto nas teorias do contrato. Esse hiato inicial, responsável por princípios de legitimação opostos e em enfrentamento, baliza a história do país. Poderíamos entender que muitos dos diagnósticos do “déficit de cidadania” com os quais a ciência política denominou a falta de referência às instituições políticas nos regimes democráticos de hoje encontram algum grau de explicação nesse “espelho da história”.

Sem dúvida as razões são hoje diferentes para que a República não seja na Argentina o que deveria ser. Tampouco os discursos sobre a necessidade de “republicanizar a República” são os mesmos em sua natureza, estrutura e função em relação àqueles de Sarmiento, Alberdi ou Ingenieros. Mas o que me interessa constatar aqui é a reiterada referência à incapacidade da república para ser um princípio de ordem política ou um referente claro da identidade nacional. Diferentemente do que ocorre em outros debates atuais sobre a tradição republicana, como os do “comunitarismo” nos Estados Unidos ou os do republicanismo francês, nos quais se discutem os fundamentos ou as origens de um republicanismo realmente existente, a república é proposta entre nós de modo negativo, não só pela aparição sistemática de ditaduras que a quebram (sabemos desde Aristóteles que a tirania é a degeneração da república) mas

também porque quando existe de direito não existe de fato, como seria o caso na atualidade. De certa forma, a idéia de República e a própria tradição republicana são formuladas na Argentina pela ausência, pela debilidade ou por falta.

Desta formulação inicial derivam os motivos deste trabalho: primeiramente podemos nos interrogar pelo sentido da tradição republicana na Argentina na singularidade daquele momento fundacional. Em segundo lugar, na Argentina do “fora todos”, em um momento em que a crise da política se manifesta em uma confiscação do espaço público da república, em um dramático distanciamento dos representantes de seus representados e em uma espécie de apropriação da soberania, ou no fato de que as decisões que nos envolvem estão nas mãos de um grupo de expertos e fora do alcance de um debate e de uma participação cidadã: ao que apelamos com o republicanismo? Que significado adquire esta tradição no contexto político atual?

Diante destas formas de exclusão, alcança toda sua magnitude a questão do sujeito da república. O que é um sujeito político republicano? O que é um defensor da república?

A FUNDAÇÃO DA REPÚBLICA

UM REGIME DA RAZÃO

O republicanismo pode ser definido como um regime político legalmente constituído e fundado sobre princípios racionais que se sintetizam no tríptico “liberdade, igualdade, fraternidade”. Como conjunto de princípios, idéias e práticas, tem sua fonte no movimento iluminista que põe o direito natural e a teoria do contrato como fonte da soberania e base da legitimidade. Tanto Montesquieu como Rousseau concebem o governo republicano como aquele no qual o poder soberano é exercido pelo povo e em que se governa ao amparo da lei. Dali se depreende que a diferença deste regime político com respeito à monarquia que o precede é dada pela separação do poder do corpo do monarca, seu transposição ao corpo social, e em conseqüência a desimbricação da lei e do poder do soberano e sua fundamentação em princípios racionais (Lefort, 1990). Ainda quando a República se revele monárquica durante um período (para Montesquieu o governo da República pode ser monárquico ou democrático), o rei é um representante e o povo é fonte da soberania.

As reflexões de filósofos e políticos *iusnaturalistas* acerca da natureza do laço social e dos fundamentos do Estado foram permeando

pouco a pouco os discursos da sociedade em seu conjunto e legitimando a noção universalista e republicana do cidadão, em detrimento da concepção particularista e patrimonial de fidelidade à pessoa do rei.

O binômio *homme et citoyen* atravessa desde então as bases da cidadania moderna (Nicolet, 1992), e dá forma ao novo regime político. O cidadão republicano é um indivíduo cuja vontade racional se expressa na capacidade de juízo autônomo, e o regime republicano é o adequado a uma humanidade que ingressa na maioria de idade.

Deste modo, a república moderna se inscreve em uma tradição que remete à *polis* grega, à *res publica* romana, e à experiência das repúblicas do renascimento italiano. Do mesmo modo que esta, volta a sentar as bases da comunidade política na racionalidade, mas diferentemente do mundo clássico, no qual a comunidade política é anterior na ordem ontológica em relação ao cidadão, a modernidade antepõe o indivíduo como fonte autônoma do poder. Esta fonte do poder político no indivíduo será relevante para as duas perspectivas rivais da política moderna, a republicana e a liberal. Se para a primeira os cidadãos são caracterizados por sua participação na formação da vontade coletiva, para a segunda os cidadãos representam uma esfera autônoma de ação privada, cujos direitos e liberdades devem ser garantidos frente a qualquer forma de exercício do poder. Estas bases filosóficas são a garantia do funcionamento de um regime de liberdade política e da formação do Estado de direito.

Sendo assim, se estes princípios, por sua universalidade, podem referir-se à noção de república de um modo geral, falar de tradições republicanas implica o desdobramento singular de tais princípios na história política de cada nação. A história da República, frequentemente confundida com a do Estado, se entretetece, assim, com a do republicanismo como conjunto de valores, instituições e práticas que irão surgindo na trama histórica e darão forma a uma tradição particular.

Nesse sentido, as tradições políticas nas quais se arraigam os princípios influem na formação singular de cada sistema político e explicam também os destinos diversos da república. As repúblicas que no século XIX foram os espelhos nos quais se olharam as novas repúblicas sul-americanas –principalmente a França e os Estados Unidos– combinam em suas práticas e suas instituições os princípios de liberdade e igualdade de modo que dão lugar a formas republicanas diferentes entre si. A persistência de atitudes próprias do Antigo Regime que Tocqueville registra na nova república francesa, e a “tendência à igualdade” que retrata no espírito americano, abrem dois caminhos que se

bifurcam a partir dos mesmos princípios na construção de um sistema político que persiste até hoje.

Para Claude Nicolet, a diferença entre os liberais e os republicanos franceses está presente na crença, compartilhada na sociedade, de que o bem público resulta da adesão ativa de cada um na vida política e não depende somente da sociedade civil (Nicolet, 1992: 33). Este é o sentido da virtude das repúblicas antigas das quais fala Montesquieu, ou da preeminência do interesse geral sobre os interesses particulares que Rousseau defende em *O Contrato Social*. Para o republicanismo, embora haja uma coincidência com a doutrina liberal na incorporação da representação política nos textos constitucionais, o funcionamento de um sistema político depende especialmente da “vontade, da qualidade e da moral” dos homens que o compõem. Deste modo, o regime republicano não reconhece nenhuma diferença fundamental entre governantes e governados. Portanto, a sociedade e o regime político vão estar em uma relação estreita, sem que exista uma autonomia verdadeira do social ou do econômico. Daí também que a preocupação pelas condições sociais do regime político serão prioritárias: não se pode conceber um sistema republicano sem uma certa civilidade, sem valores cívicos entre seus membros.

Seguindo a opinião de Odille Rudelle, podemos a esta altura afirmar que a República é mais do que um regime institucional. Enquanto modelo político, representa não somente determinadas formas de acesso ao poder e de ação política ou de relação dos poderes públicos entre si. A República, diz a autora, constitui uma espécie de “ecossistema social em que todos os elementos estão em uma estreita simbiose um com o outro: representações mentais, fundamentos filosóficos, referências históricas, valores, disposições institucionais, organização e estruturas sociais, prática política” (Berstein e Rudelle, 1992: 7).

Esta idéia de uma interdependência dos elementos que constituem o republicanismo pode ser frutífera para analisar os avatares da constituição de um regime republicano na América Latina. Os ideais filosóficos marcam fortemente os projetos políticos das elites republicanas. É assim que o sonho filosófico de uma democracia republicana é reiterado e reformulado nos momentos fundacionais da nação, dando lugar a um imaginário da República e a uma linguagem povoada de motivos republicanos que operam como suporte das práticas políticas. Em segundo lugar, porque ao diagnóstico dos males latino-americanos, presente nos discursos políticos do século XIX, é consubstancial a idéia de uma intervenção política de cima que será considerada legítima,

posto que para o republicanismo somente uma vontade política pode gerar as condições de defesa do bem de todos.

UM LEGADO AMBIVALENTE

Os processos de constituição de uma ordem política republicana, uma vez produzida a ruptura com o regime colonial, foram peculiares e complexos nos países da América do Sul.

Como indicado no início, a formação de uma base social de cidadãos requerida para a consolidação da nação republicana foi durante o século XIX um processo iniciado desde cima pelas elites ilustradas, e em muitos casos resistido ou recebido com indiferença pela população. Estudos recentes sobre a formação das repúblicas sul-americanas, como os de Murilo de Carvalho (1987) para o caso do Brasil, Carmen Mc Evoy (1997) para o Peru ou Fernando Escalante Gonzalbo (1998) para o México, coincidem em explicitar o divórcio existente entre as formas políticas do ideário republicano e o funcionalismo real de um sistema político que arrastava modalidades de ação remanescentes do colonialismo, ou respondia a formas orgânicas de relação, os chamados “hábitos do coração”, que constituíam o cimento das sociedades latino-americanas.

Com efeito, se percorremos os textos dos filósofos e dos políticos sul-americanos do século XIX, nos encontramos reiteradamente com a declarada (im)possibilidade da república, devida, a seu próprio juízo, aos obstáculos com os quais a vontade de organização republicana chocava cada vez mais pela ausência de uma base social que desse sustento a essa forma de governo. A expressão que Murilo de Carvalho retira das notícias publicadas nos primeiros dias da República no Brasil para dar título a seu livro *Os Bestializados* descreve o sentimento de surpresa e de alienação do povo com respeito ao estabelecimento da República, mas expressa também a perplexidade e a desconfiança das elites políticas diante da resistência das massas nacionais às formas modernas de organização política. Esta rejeição não podia senão lhes confirmar a inadequação do “povo soberano” ao lugar que lhe caberia nas teorias do contrato social e no imaginário da nação cívica.

Desse modo, estes problemas referentes à instauração da ordem política na Argentina depois da independência têm sido abordados reiteradamente pelos estudos históricos e historiográficos. Neles predomina uma perspectiva de interpretação dos processos políticos que tem seu eixo de análise nos diversos projetos que foram sendo concebidos como resposta ao problema da fundação da nação e das formas que se encontraram em sua implementação. Neste sentido, o imprescindível

estudo de Natalio Botana sobre a tradição republicana na Argentina mostra como as iniciais ilusões destes mentores da ordem política foram se convertendo em definições cada vez mais próximas do conservadorismo. Se em 1853 Sarmiento sonha em transplantar a República de Story e Tocqueville, uma república da virtude contida no município, vinte anos mais tarde justifica uma República forte com o auxílio de Thiers e Taine (Botana, 1997). Desse choque entre a teoria e a prática, nos diz o autor, “nasceu uma concepção sarmientina da república na qual convivem três vertentes: a tradição liberal que chegou até ele, transbordante de porvir; o fato inevitável para Sarmiento de uma república forte, construtora do monopólio da força no Estado nacional, que combate os restos ainda viventes daqueles personagens retratados em *Facundo*, e por fim impregnando tudo, a tradição mais longínqua, que a idéia moderna de liberdade criticava acerbamente, de uma república inspirada na virtude cívica do cidadão consagrado à coisa pública” (Botana, 1997: 200).

Alberdi, devedor da fórmula doutrinária de Guizot, verá a solução na distinção entre liberdade política e liberdade civil. Sendo a liberdade política uma questão de capacidade, o problema de seu estabelecimento na Argentina requeria uma fórmula mista de governo forte com direitos civis amplos e direitos políticos restringidos, fórmula de transição necessária para o desenvolvimento das bases sociais da república. Do contrário, essa liberdade política generalizada pelo sufrágio “conformava uma soberania de fato inepta para intervir como criadora de uma soberania de direito prevista na constituição” (Botana, 1997: 345).

Estas posturas que impregnavam o ideário republicano na Argentina carregando-o de ambigüidades são reveladoras de uma tendência, pronunciada nas elites nacionais, a negar o povo real por sua incapacidade para preencher as determinações de seu próprio conceito. O paradoxo desta postura dos dirigentes identificados com os modelos republicanos é que, tendo partido da idéia de emancipação do povo, pela qual romperam com os laços coloniais, encontraram-se diante de uma segunda batalha, aquela das cidades frente ao campo, ou da política moderna –republicana, democrática e liberal– frente aos hábitos políticos herdados do colonialismo dos setores populares. Emancipar será então, para estes atores, equivalente a civilizar, porque a incorporação de novos hábitos de pensamento e de ação cobrava neles o significado de pôr-se à altura da civilização, liberando o povo dessas outras correntes que os perpetuavam na situação de atraso e de anarquia.

Os projetos de emancipação de Sarmiento e de Alberdi, para nos referir a esses dois grandes artífices de nossa nacionalidade, são contrapostos¹, mas ambos coincidiram na relação necessária entre sociedade e regime político. Para ambos o regime republicano não podia subsistir em uma sociedade isolada e desintegrada. A imagem do “deserto” a povoar, a cultivar, a atravessar pelas diferentes vias do progresso, é ao mesmo tempo a descrição de uma realidade nacional e a metáfora do sentimento que experimentavam frente a uma situação que buscaram resolver por meio de diferentes propostas de políticas econômicas, agrárias, populacionais, imigração, de educação.

Mas a tradição republicana que nutriu com seu ideário muitos destes projetos permanece marcada por esse hiato inicial que advém do elitismo de seus fundadores.

Deste modo, o modelo político das elites que deu lugar a práticas tuteladas de ação política e a uma cidadania restringida conforma uma herança ambivalente no seguinte sentido: os valores do civismo, civilidade e legalidade próprios do republicanismo, assim como a idéia de cidadania que deveria encarná-los, mantêm-se referentes às práticas da exclusão da “república restringida”. Esta postura inicial também está na base de princípios de legitimidade opostos cuja confrontação, com distintos graus de violência e intolerância, baliza nossa história política. Em outros momentos fundacionais, como foi a década de 80, a interrogante acerca das condições de possibilidade da república resurgirá com a marca da ciência dada pela hegemonia positivista. As massas imigrantes, convocadas como mão-de-obra necessária para o crescente desenvolvimento industrial, haviam despertado com novas inquietudes, agora de conotação “social”, e novas urgências, o sono reiterado de “republicanizar” a república.

O REGRESSO DO CIDADÃO

Atualmente podemos reconhecer uma revalorização do republicanismo no discurso político e no debate teórico. A revalorização desta tradição política tem a nosso juízo uma significação diferente daquela da república da exclusão, e surge de motivos diferentes. Dois elementos confluem nesta constatação. Se nos momentos fundacionais os problemas a serem resolvidos eram os que o delineava construir

1 É conhecida a polêmica mantida por Alberdi e Sarmiento sobre os projetos de desenvolvimento para o país após a Organização Nacional. A esse respeito ver Natalio Botana (1997) e Tulio Halperin Donghi (1995).

uma república democrática ou a passagem da república aristocrática a uma democrática, hoje, tendo transitado por sucessivas quebras da democracia e por não menos distorções de seu sentido e de suas instituições, a questão que se coloca é, antes, como fazer a democracia mais republicana. O outro motivo responde ao que denominamos o “regresso do cidadão”, depois de vários anos de predomínio de um pensamento sociológico que privilegiou modelos interpretativos do político baseados nos determinantes estruturais.

Há, com efeito, diversos retornos nas ciências sociais de um discurso que põe o acento na dimensão de agência (O’Donnell, 2000; 2002) que subjaz à idéia de cidadania, ou melhor, que se interroga pelas condições de constituição do sujeito político² na democracia. Em nosso país, este regresso da tradição republicana e seus valores de civismo, legalidade e responsabilidade está fortemente unido ao processo de democratização iniciado na década dos 80, que colocou a reflexão sobre a abertura do espaço público e cidadania no centro do debate político. Recentemente, à luz da crise da política representativa e das ações empreendidas por distintos atores sociais, redescobre-se uma categoria não muito evidente em um país com tradições populistas como o nosso: a de sociedade civil. Todos estes motivos tem o denominador comum de introduzir uma tradição que, sem dúvida e de maneira complexa, jogou um papel essencial na formação de nosso sistema político. Recentes estudos sobre o republicanismo argentino, iniciados a partir do campo dos estudos históricos³, têm o mérito de lançar nova luz sobre uma tradição política que havia permanecido velada após a marca do elitismo inicial.

Podemos acrescentar, também, que hoje são outros os males que afligem a república, e que no contexto da crise de representação e de retirada do Estado, a interrogação sobre o significado do republicanismo, de sua tradição ou de seus valores mostra uma estreita vinculação com a preocupação pela manutenção de um espaço público no qual esta questão possa ser formulada sem enfrentamentos, sem predomínio de interesses privados ou corporativos nem exercício do domínio de um sobre outros. O que significa, então, o sujeito republicano? Ou,

2 Para um maior desenvolvimento da constituição do sujeito político democrático ver os artigos que aparecem na compilação de nossa autoria, Quiroga et al. (1999). A esse respeito, os trabalhos recentes sobre a democracia de Etienne Balibar (1992) e de Jacques Rancière (2000) revelam-se fundamentais para abordar esta temática.

3 Referimo-nos aos trabalhos realizados por Hilda Sábato, Jorge Myers, Marcela Ternavasio e Pilar Gonzalez Bernaldo, entre outros.

como dissemos no início, se o cidadão é a base de uma democracia republicana, quais são hoje as condições de uma cidadania ativa?

A PRIMAZIA DO SUJEITO

Podemos dizer que, no debate atual da filosofia e da teoria política, o republicanismo representa a afirmação de uma atitude ética na política, uma vontade de defesa do interesse público frente ao domínio dos interesses econômicos que hoje formam um verdadeiro “cosmopolitismo do dinheiro”, ou melhor, a necessidade de fortalecer o Estado de direito frente ao arrasamento dos direitos mais elementares dos indivíduos, a defesa da dimensão institucional e do contrapeso de poderes frente à usurpação do espaço público da república e das novas formas de despotismo de facções que dominam o mundo da política. Mas, também, o apelo ao republicanismo retoma a reflexão sobre as condições de formação de uma sociedade civil cívica, do domínio do interesse geral frente aos interesses particulares e do retorno de um sujeito democrático participativo.

Entendemos que na formação do Estado democrático as tradições modernas –liberalismo, republicanismo e democracia– confluíram e não se deram somente no modo da contradição excludente (O’Donnell, 2000; 2002; Offe, 1990), decorre daí que os cidadãos em um Estado democrático são ao mesmo tempo “1) a fonte última da vontade coletiva, na formação da qual estão chamados a participar em uma variedade de formas institucionais; 2) os sujeitos sobre os quais esta vontade deve ser cumprida e cujos direitos e liberdades civis prescreve, estabelecendo uma esfera autônoma da ação ‘privada’, social, cultural e econômica, restringida à autoridade estatal; e finalmente 3) clientes que dependem dos serviços, dos programas e dos bens coletivos providos pelo Estado para assegurar seus meios de sobrevivência materiais, morais e culturais e de bem-estar na sociedade” (Offe, 1990).

As contradições que supõem as formas institucionais nas quais estes três componentes se plasmam foram discutidas reiteradamente na teoria política. Assim, por exemplo, a tensão existente entre a concepção liberal da cidadania, para a qual esta supõe um *status* ou um conjunto de direitos vividos de forma antes positiva, e a concepção democrático-republicana, que supõe pelo contrário uma responsabilidade com o público assumida ativamente, que se renova na oposição entre as noções de *accountability* e *civility* (Barber, 1984; 2000).

No entanto, o que o republicanismo aporta hoje são os elementos filosóficos que dão base à autonomia do sujeito, à sua capacidade de

juízo e de ação política, e que mostram a primazia da dimensão das pessoas e o vínculo inescindível dos direitos civis, políticos e sociais –para enfrentar os problemas na democracia. Nesse sentido a noção de agência reconhece a importância da autonomia e da responsabilidade do sujeito na democracia. “A presunção de agência constitui cada indivíduo em uma pessoa legal, um portador de direitos subjetivos. A pessoa legal faz eleições, e é responsabilizada por elas, porque o sistema legal pressupõe que é autônoma, responsável e razoável –é um agente” (O’Donnell, 2002: 19).

A noção de agência pode, em nosso entender, abrir-se para dois tipos de reflexão. Por um lado, a noção de sujeito autônomo –pessoa–, que está na base da agência, supõe uma capacidade de juízo político que se acha seriamente comprometida nas situações em que o avanço de diversas formas de poder privado arrasa as condições sociais de seu exercício. Aqui, os conceitos de direitos civis, sociais e políticos revelam sua íntima vinculação. Com efeito, a retração dos direitos sociais que marginalizam setores cada vez maiores da população não representa uma esfera isolada da capacidade de exercício dos direitos políticos. O mesmo sucede com os direitos civis, sem os quais os cidadãos vivem em uma situação de indefensibilidade e o Estado de direito se torna uma declaração nominal. Deriva-se disto que as condições de existência de um sujeito político democrático estarão referidas tanto à declaração de direitos que fazem uma sociedade democrática como à existência do estado e das garantias que oferece a seus cidadãos⁴.

O VALOR DEMOCRÁTICO DA CONFIANÇA

Um segundo tipo de reflexão sobre as condições de um sujeito político democrático coloca a questão da confiança no cidadão, invertendo a atitude inicial do republicanismo elitista que havia partido da desconfiança nos setores populares. Uma participação ativa do cidadão na defesa do interesse público que hoje se reclama supõe o valor da confiança.

A confiança tem um desenvolvimento nas ciências sociais que vai desde a análise da atitude psicológica básica em relação ao outro que nos permite a convivência, até os comportamentos socialmente incor-

4 Além do citado trabalho de O’Donnell, que inicia uma nova e fecunda linha de investigação, os trabalhos de Amartya Sen mencionados pelo autor e as análises sobre a situação dos direitos no marco da globalização de Mireille Delmas Marty (2002) mostraram-se para nós de grande interesse.

porados que consentem o funcionamento de mecanismos complexos como o mercado, o dinheiro ou os dispositivos tecnológicos da vida moderna. No entanto, referida à dimensão política, a confiança tem outra estrutura. A confiança é fundamentalmente uma relação intersubjetiva que se desenvolve através de ações no tempo: a confiança “se oferece”, “se aceita”, “se desenvolve”. Daí sua importância na relação dos atores políticos entre si e na formação de uma classe política (Lechner, 1987: 64; Luhmann, 1996). Do mesmo modo, a confiança intervém na formação de um espaço público democrático, instaurando uma intersubjetividade constitutiva da sociabilidade democrática. Nesta perspectiva se situa o artigo que Laurence Cornu dedica à confiança como valor democrático. “A liberdade política, diz a autora, necessita para existir de duas condições efetivas: uma lei que garanta as liberdades e que proteja o espaço da ação política [...] Mas à parte a lei, a liberdade necessita também de atos que a instituam de outra maneira, que a interpretem e a mostrem vivível, e que permitam sua transmissão: atos de coragem, atos de confiança”⁵ (Cornu, 1999: 48).

Uma primeira questão da confiança concerne então ao cidadão, e será central nos debates políticos sobre o sufrágio. Com efeito, a universalização do sufrágio, que é talvez o dado mais importante da cidadania moderna, põe em questão a confiança na capacidade do cidadão para manejar os assuntos públicos. Daí a importância que concomitantemente a educação teve para os pensadores republicanos, a fim de que o cidadão seja virtuoso e capaz de sacrificar seu interesse particular ao bem comum. Entre nós, Sarmiento foi um sólido defensor da educação, a qual concebia como garantia da emancipação e freio da tirania. Um povo não educado permanecia, a seu juízo, fora do processo de civilização da humanidade. E por isso considera a educação popular a primeira ferramenta de emancipação e a converte em sua paixão pessoal.

Mas a confiança é ambígua e está sempre exposta aos riscos que lhe faz correr sua contrapartida, a desconfiança que se costuma mostrar particularmente realista. Tal como lembra o dito popular, “a confiança mata o homem”, e portanto não pode ser cega nem ingênua. No âmbito da política, para ser efetiva, a confiança tem que estabelecer controles; não se pode deixar ao azar. Cornu distingue em sua análise

5 Seguimos nesta análise as reflexões de Laurence Cornu (1999). O conceito de sujeito que desenvolve em seu trabalho sobre a confiança vincula-se à concepção do político iniciada por Hannah Arendt. Para um desenvolvimento do tema da confiança política ver o trabalho de Niklas Luhmann (1996) e as referências ao tema de Norbert Lechner (1987).

duas formas do político referentes à confiança e à desconfiança. Em uma, a desconfiança gera uma forma do político em cujo extremo está a sujeição absoluta, o domínio autoritário; mas também é a idéia da política dominada pelo especialista, de uma política afastada da cidadania e colocada fora de um espaço de visibilidade e de debate. No fundo, nesse espaço de decisão reservado ao saber especializado também está a desconfiança. Esta atitude está difundida na modalidade gestonária do político imposta pelo modelo neoliberal, e que afasta a decisão dos espaços deliberativos da democracia a favor dos saberes reservados e técnicos.

Na outra forma do político há um realismo da confiança. “Uma confiança que não seja ingênua, diz a autora, tem que conhecer as características daqueles fenômenos capazes de arruinar os direitos do homem, de arrasar com eles, tem de conhecer seus efeitos e a possibilidade de se produzirem e encontrar os meios de impedi-los” (Cornu, 1999: 47). Impedir os impedimentos da liberdade, do mesmo modo que Kant definia o direito como “o obstáculo ao obstáculo da liberdade”, é a função das instituições. Há instituições que devem delimitar as responsabilidades e organizar o poder de modo a limitar a possibilidade de usurpação e prevenir os abusos. Estas seriam as instituições que previnem horizontalmente o abuso do poder (separação de poderes); outras instituições devem multiplicar as chances de condutas racionais (educação). Tal é o sentido da lei no discurso republicano: “conservar” os direitos e não somente “proclamá-los”. Em um momento em que a crise da república ameaça com o arrasamento das instituições, uma reflexão sobre o republicanismo supõe também resgatar o sentido da legalidade. É por isso que pensamos que a questão da confiança e da desconfiança na fundação da república recebe renovado interesse. Entre outras coisas, porque supõe a defesa das instituições frente ao abuso de poder ou a tentação do poder ilimitado dos governantes, mas também alerta sobre o entusiasmo nas ações de massa.

Da análise dos debates acerca da “invenção” da República na França, Cornu deduz uma mudança de campo da confiança. Em uma teoria do poder forte, os governados devem ter confiança e obedecer àqueles aos quais delegaram o poder. Mas aqui trata-se dos governantes que devem responder o que lhes foi confiado provisoriamente. A desconfiança, de sua parte, também muda de campo, e não é uma acusação hostil ou odiosa, senão uma análise crítica racional. A desconfiança não se traduz tampouco em uma apropriação da soberania por nenhuma “assembléia nacional” que absolutiza igualmente o poder e o subtrai do juízo democrático.

Voltando, então, à pergunta inicial pelo sujeito político, podemos responder do interior dessa tradição republicana: o sujeito é o cidadão e a cidadania se traduz em uma “intersubjetividade livre de domínio” ou em uma “sociabilidade em confiança”, e se plasma na lei como única garantia da continuidade dos direitos. Perguntar hoje pelo sentido do republicanismo, inscrever-se nesta tradição, supõe “ressignificar” mais do que reproduzir estes princípios e dar-lhes um sentido na prática, porque para além dos princípios, das instituições e de sua história, a vida democrática é julgada a partir de práticas concretas referidas a uma certa capacidade de relacionar-se a propósito dos assuntos comuns. A vida democrática depende de uma certa vida do debate público a partir de modos cidadãos de entender e habitar o espaço político.

BIBLIOGRAFIA

- Balibar, Etienne 1992 *Les frontières de la démocratie* (Paris: La découverte).
- Barber, Benjamin 1984 *Strong Democracy* (California: University of California Press).
- Barber, Benjamin 2000 *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil* (Buenos Aires: Paidós).
- Berstein, Serge et Rudelle, Odille 1992 *Le Modèle Républicain* (Paris: PUF).
- Botana, Natalio 1997 *La tradición republicana* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Cornu, Laurence 1999 “La confianza como cuestión democrática” em Quiroga, Hugo; Villavicencio, Susana e Vermeren, Patrice (comps.) 1999 *Filosofías de la ciudadanía, sujeto político y democracia* (Rosario: Homo Sapiens).
- De Carvalho, José Murilo 1987 *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Delmas Marty, Mireille 2002 “Les systèmes de droit entre globalisation et universalisme des droits de l’homme” em Barret-Ducrocq, Françoise (ed.) *Quelle Mondialisation?* (Paris: Academie Universelle des Cultures/Grasset).
- Gonzalbo, Fernando Escalante 1998 *Ciudadanos imaginarios* (México: El Colegio de México).
- Halperin Donghi, Tulio 1995 *Una Nación para el desierto Argentino* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).
- Halperin Donghi, Tulio 1998 “¿Para qué la inmigración?” em *El espejo de la historia* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Ingenieros, José 1957 *La evolución de las ideas argentinas* (Buenos Aires: Elmer Editorial).

- Lechner Norbert 1987 “El realismo político: una cuestión de tiempo” em Lechner, Norbert (ed.) *¿Qué es el realismo en política?* (Buenos Aires: Catálogos).
- Lefort, Claude 1990 “Democracia y advenimiento de un lugar vacío” em *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Luhmann, Niklas 1996 *Confianza* (Barcelona: Anthropos).
- Mc Evoy, Carmen 1997 *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana 1871-1919* (Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Nicolet, Claude 1992 *La République en France* (París: Seuil).
- O'Donnell, Guillermo 2000 “Teoría democrática y política comparada” em *Desarrollo Económico* (Buenos Aires) Vol. 39, N° 156.
- O'Donnell, Guillermo 2002 “Human development, human rights and democracy”. Taller Calidad de la democracia y desarrollo humano en América Latina, PNUD, Documento de Trabajo 1.
- Offe, Claus 1990 “Tesis sobre la teoría del Estado” em *Contradicciones en el Estado de bienestar* (México: Alianza).
- Quiroga, Hugo; Villavicencio, Susana e Vermeren, Patrice (comps.) 1999 *Filosofías de la Ciudadanía, sujeto político y democracia* (Rosario: Homo Sapiens).
- Rancière, Jacques 2000 “Citoyenneté, culture et démocratie” em Elbaz, Mikhaël et Helly, Denise *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme* (Paris: L'Harmattan/Université de Laval).

JAVIER AMADEO* E SERGIO MORRESI**

REPUBLICANISMO E MARXISMO

PADRÕES CIVILIZATÓRIOS E PROJETOS POLÍTICOS

O presente trabalho pretende esboçar algumas intuições tanto descritivas como normativas que possam ser adequadas para pensar a relação entre as transformações sociais e políticas de nossa época e três dos mais importantes projetos políticos da modernidade, o liberalismo, o republicanismo e o marxismo.

Gostaríamos de retomar a idéia expressa por Gabriel Cohn (2001) de que nos encontramos em um “umbral civilizatório”, isto é, no limite de passagem de um padrão civilizatório a outro. Para Cohn o atual modelo civilizatório proposto pelo capitalismo esgotou-se, e acabada a força civilizatória do capitalismo o que resta deste é sua fase de barbárie, que se expressa contemporaneamente através da indiferença, ou como a chama o autor da “indiferença estrutural”, entendendo-a como uma atitude dos agentes centrais da produção capitalista, uma atitude que implica a falta de responsabilidade com respeito aos efeitos

* Licenciado em Ciência Política pela Universidade de Buenos Aires (UBA). Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP).

** Licenciado em Ciência Política pela Universidade de Buenos Aires (UBA). Candidato a Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP).

sociais de sua ação. Isto é possível graças à aquisição de prerrogativas por parte das pessoas jurídicas –empresas, basicamente– que hoje têm tantos direitos como os cidadãos (provavelmente mais em termos efetivos, devido ao respaldo econômico que sustenta suas exigências), mas sem a contrapartida das obrigações. Em virtude das grandes transformações do capitalismo atual, os monopólios e as grandes empresas adquiriram uma importância fundamental na arena das decisões fundamentais da vida econômica e social. A massa de recursos com que contam as grandes empresas transnacionais faz com que suas decisões possam transformar-se em ameaças mortais para a estabilidade macroeconômica e políticas das nações. As decisões de “investimento” dos grandes conglomerados têm um efeito direto sobre o destino, inclusive a vida, de milhões de pessoas. A globalização permitiu que as decisões “privadas” das empresas tenham uma repercussão imediata, funesta em muitos casos, sobre o público. A indiferença estrutural implica a destruição dos laços sociais, e por fim, o ponto extremo da negação da civilidade. A crise civilizatória do capitalismo também faz sentir seus efeitos desestruturantes na esfera da política, reduzindo esta à luta dos interesses privados.

Ainda que de certo modo a restrição do espaço político seja um fenômeno concomitante à ascensão da burguesia, é somente com a globalização –entendida como a fase atual do capital internacionalizado enquadrado em um contexto de capitalismo neoliberal– que a política se vê limitada a pouco mais do que a busca inescrupulosa de ganhos ao nível global, a um conjunto de grandes negócios e negociatas onde os povos não podem, não querem, nem têm porque se reconhecer (Grüner, 2002). Esta degradação da política ao jogo de interesses privados se completa com o mais insidioso e macabro de todos os ideologemas da pós-modernidade: a democratização global, cuja idéia de alcançar a “cidadania global” viu-se tristemente desmentida pelos fatos. Os elementos anteriores articulam-se com a privatização absoluta da prática política, a qual se vê reduzida a um espaço de consumo entre diversas “mercadorias” políticas, cada vez mais indiferenciadas, e onde assistimos à redução do indivíduo e do cidadão à figura do consumidor.

Deslocando a cidadania, os mega-organismos econômicos privados transnacionais tomaram o papel protagônico nas decisões dos governos e dos Estados neoliberais. Estes fatos, como sustenta Marilena Chauí –no seu artigo neste volume–, indicam que estamos diante da privatização da *polis* e da *república*. O efeito fundamental dessa privatização é a despolitização da vida social. Assim, continua a autora, “a

privatização do espaço público e a despolitização são sinais alarmantes de que podemos estar diante do risco do fim da política”.

Outro dos elementos centrais onde se expressa a crise civilizatória do capitalismo é nas violentas irrupções de fundamentalismo religioso, nacional ou étnico, os quais se transformaram no grande perigo da “civilização ocidental”, ou seja, das potências centrais beneficiárias da globalização. Como se esses fenômenos, afirma Grüner (2002), fossem um inesperado e inexplicável raio caindo em um dia sereno, e não um estrito ainda que perverso produto da dialética de expansão mundial, que vitimiza regiões que não podem ser incorporadas ao subproletariado mundial de forma “ordenada”. Os chamados fundamentalismos não são nenhuma regressão a formas culturais arcaicas e superadas pela modernidade; pelo contrário, são a “consequência necessária” da fase de acumulação do capitalismo e das formas de sociabilidade propostas por este.

Antes da crise civilizatória do capitalismo contemporâneo, o desafio que nos propõe Gabriel Cohn (2001), e que gostaríamos de retomar, consiste em aprofundar a democracia, no sentido da ampliação das áreas de relevância na sociedade para o debate, recolocando fundamentalmente o tema da economia política na discussão, e enfatizando o tema da responsabilidade. Em suma, é hora de restabelecer os laços entre democracia e civilização, revalorizando a figura da cidadania e exigindo que as realizações da democracia estejam à altura das promessas intrínsecas de seus conceitos. A tarefa é propor de um modo consciente e comprometido os contornos de uma forma de relacionamento social que não seja a mera reiteração daquela atualmente hegemônica. A abordagem que propomos para repensar os enormes desafios colocados pelo momento atual passa por uma revalorização da política como lugar para pensar a emancipação e propor uma forma de sociabilidade civilizada, ou seja, uma sociabilidade mais republicana. Nossa proposta é que a saída do atoleiro passa por restabelecer no público aquilo que foi privatizado, e fortalecer o espaço público e a ação política para poder repensar uma relação entre economia e política, onde a primeira esteja subordinada à segunda, ou seja, às decisões de um sujeito coletivo.

O ESGOTAMENTO DA FORÇA CIVILIZATÓRIA DO PROJETO POLÍTICO LIBERAL

Em um breve estudo no qual se propõe a “expor o liberalismo”, John Gray (1994) argumenta que embora seja impossível explicá-lo, pois ele mesmo carece de uma essência ou natureza que o defina, é possível traçar um esquema a partir da identificação dos traços que distinguem a

tradição. No entanto: como separar o característico do acidental? Como podemos escolher dentre as tão numerosas idéias e práticas reputadas como liberais aquelas que são necessárias e suficientes para falar de liberalismo? Norberto Bobbio já havia assinalado esta dificuldade. De acordo com o politólogo italiano, as dificuldades que experimentamos com nosso objeto se devem em grande parte a que o liberalismo não é uma ideologia que deve ser contemplada de acordo com um grande autor e seus seguidores ou detratores (como é até o presente o caso do socialismo com Marx), senão levando em consideração uma ampla multiplicidade de idéias que vão desde Locke até Tocqueville, de Kant a Stuart Mill e de Dewey a von Hayek. Assim, pois, trata-se de encontrar uma caracterização o suficientemente ampla de modo a serem incluídas nela idéias dessemelhantes (algumas vezes até o ponto da contradição), mas que ao mesmo tempo seja o suficientemente restritiva de modo a delimitar realmente algo e não se manter aberta a tudo. Este “liberalismo básico”, afirma Bobbio, poderia ser definido assim: “Como teoria econômica, o liberalismo é partidário da economia de mercado; como teoria política é simpatizante do Estado que governe o menos possível ou, como se diz hoje, do Estado mínimo (reduzido ao mínimo indispensável)” (Bobbio, 1991: 89).

A asserção de Bobbio nos parece certa porque cobre quase completamente nossas expectativas de inclusão e exclusão. Certamente não todos os autores reconhecidos como liberais são defensores do livre mercado em sentido estrito, e alguns deles nem sequer chegaram a conhecê-lo na forma que hoje o consideramos, como é o caso de Locke. No entanto, as exceções são tão contadas que nos parece que a frase do italiano não perde por isso nada de sua agudeza. Por outro lado, ao dizer que o liberalismo é partidário de um Estado mínimo, Bobbio acerta em cheio: há uma fronteira que o Estado liberal não deveria jamais atravessar, o livre mercado. No entanto, não se conhece sociedade liberal alguma na qual o Estado não interfira em maior ou menor medida no mercado (destruindo monopólios naturais, provendo bens públicos não puros, etc.), e são poucos os filósofos políticos que se atrevem a sustentar a todo custo uma idéia semelhante. Do mesmo modo, é notório que alguns estados respeitaram o mercado, adquirindo eles mesmos um tamanho descomunal, como é o caso dos fascismos.

Sendo assim, se partimos da base de que o liberalismo não é, como pretendem alguns de seus defensores, uma idéia a-histórica senão uma cosmovisão enraizada em um certo período, poderemos perceber que há “limites recorrentes” que justamente estão alinhados

com os dois que acabamos de mencionar mais acima. Assim, quando dissermos que o liberalismo é defensor da economia de mercado e do estado mínimo, o que queremos dizer é que o liberalismo protege a propriedade privada, incluindo a propriedade privada dos meios de produção; ergo, protege a existência de um mercado de trabalho; procura um Estado de poderes limitados (Estado de direito ou constitucional); e inclina-se por um Estado de funções limitadas (Estado mínimo na acepção moderna)¹.

Os problemas inerentes ao paradigma liberal já haviam sido advertidos por Hegel, mas foi Marx quem mais longe levou a crítica, atacando não só os efeitos do modelo como também seus princípios radicais, suas raízes mais protéticas e prometedoras.

Em *A questão judaica*, Marx aborda a relação entre a emancipação política e a emancipação humana. O limite da emancipação política (liberal) se manifesta no fato de que o Estado pode livrar-se de seus limites sem que o homem se liberte realmente, convertendo-se o primeiro em uma espécie de mediador entre o homem e sua liberdade. Todas as premissas da vida egoísta da sociedade civil permanecem de pé. Onde o estado político alcançou seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva (no plano do pensamento, mas também no plano da realidade) uma vida dupla: uma celestial e outra terrena. Por um lado, a vida na comunidade política na qual se sente parte de um ser coletivo; por outro, a vida na sociedade civil, onde atua como um particular e considera-se a si mesmo e a seus congêneres como meios, degradando-se e convertendo-se no juguete de poderes que lhe parecem estranhos e indecifráveis.

Na sociedade burguesa, a vida política é só aparência, é exceção momentânea da vida essencial da sociedade mercantil. Deste modo, torna-se compreensível a crítica de Marx à liberdade garantida na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão como a liberdade própria do homem concebido à maneira de uma mônada isolada. Nesta

1 “O liberalismo é uma doutrina do estado limitado tanto em relação às suas funções como a seus poderes. A noção comum que serve para representar o primeiro é o estado de direito; a noção comum que serve para representar o segundo é o estado mínimo. Embora o liberalismo conceba o Estado tanto como estado de direito como estado mínimo, pode se dar um estado de direito que não seja mínimo (por exemplo, o estado social contemporâneo) e também se pode conceber um estado mínimo que não seja estado de direito [como o Leviatã hobbesiano] que ao mesmo tempo é absoluto no mais amplo sentido da palavra e liberal na economia. Enquanto o estado de direito se contrapõe ao estado absoluto, o estado mínimo se contrapõe ao máximo” (Bobbio, 1991: 17).

linha de pensamento, o direito do homem à liberdade não se baseia na união do homem com o homem, senão, pelo contrário, na separação do homem em relação a seus semelhantes. A liberdade é o direito a essa separação, “o direito de um indivíduo delimitado, limitado a si mesmo”. Assim, a aplicação prática do direito humano à liberdade é o direito humano à propriedade privada. Para Marx o direito de propriedade privada é o mais importante da sociedade liberal, pois implica o direito do agente a desfrutar de seu patrimônio e dispor arbitrariamente dele, independente da sociedade, sem responsabilidade diante dela.

A liberdade individualista e sua aplicação liberal constituem o fundamento da sociedade burguesa; uma sociedade que faz com que todo homem encontre no outro não a realização de sua liberdade, mas seu limite intransponível.

A tradição liberal descansa em um indivíduo que se erige em pedra fundamental de toda ordem social. O estado, o mercado e a comunidade são entidades que se apresentam como um produto da interação dos agentes. No entanto, para que estes organismos supraindividuais sejam aceitos como legítimos, o liberalismo exige que os particulares que os conformam atuem livremente, isto é, de acordo com os padrões herdados das formulações hobbesianas, sem interferência externa.

Esta noção da liberdade individual (liberdade moderna ou negativa, de acordo com a clássica formulação de Constant retomada por Berlin) habita claramente no espaço privado, no interior moral de cada pessoa física e no econômico de cada pessoa jurídica. É justamente este desdobramento em direção ao privado o que possibilitou o surgimento de um sujeito que, à diferentemente daquele da república ou daquele projetado pelo socialismo, se satisfaz excluindo mais do que incluindo seus congêneres. Isto é cruelmente patente nas versões deontológicas do liberalismo –cujo caso paradigmático é provavelmente o libertarianismo de Nozick– mas também transparece em algumas teorias conseqüencialistas –como também o é, para tomar outro exemplo contemporâneo, a escola de Virginia.

Embora em princípio a idéia seja discutível, cremos, seguindo as formulações de Marx, que é preciso partir do individualismo para chegar a uma concepção de liberdade individual moderna ou negativa (atomística em seu extremo, ainda que nem sempre se tenha apresentado assim). Por sua vez, esta noção de liberdade é necessária para oferecer à economia de mercado e ao estado que essa sociedade requer fundamentos e defesas. Com efeito, é difícil imaginar uma base distinta ao indivíduo para o esquema liberal e sua noção de racionalidade.

No entanto, isto não é um aspecto que caiba criticar *a priori*. Cabe aqui uma passagem de Dunn:

Ter individualidade é ter algo distintivo e ser um indivíduo não é outra coisa a não ser o destino humano comum. Mas ser individualista é abraçar esse destino com uma exaltação suspeitosa: fazer da necessidade um vício. Ter individualidade –ao menos como aspiração– não é senão fazer o que nos é próprio [...] Mas ser individualista é algo que tende a não considerar os interesses dos demais ou negar a presença de todo compromisso afetivo fundamental para com todos. Ter individualidade é uma categoria quase puramente estética e, por último, uma categoria afirmativa. Ser individualista é claramente uma categoria moral com uma forte deriva para o negativo (Dunn: 1996, 55).

Com isto queremos dizer que, ao afirmar que o modelo liberal está esgotado, não estamos nos referindo a que seu fundamento, o conceito de indivíduo, não requeira nossa atenção. Referimo-nos, em compensação, a que a forma que adquiriu o individualismo, seja ele moderado ou extremo, nos faz girar recorrentemente sobre a idéia de liberdade negativa e, em consequência, sobre uma organização social na qual liberdade e propriedade ficam ao final equiparadas, de tal maneira que um homem é mais livre quanto mais propriedades ele tem ou quanto menos propriedades têm seus congêneres².

Certamente, a condição de proprietário para o exercício da liberdade é quase tão antiga como a teoria política: aquele que não é dono de seu corpo (escravo) não pode ser livre; quem não pode es-tender sua propriedade para além de suas mãos (servo) não pode ser livre; quem não pode plasmar sua propriedade em uma obra acabada e não pode vendê-la (proletário) não pode ser livre. E dado que um povo livre está formado de homens livres, este somente pode ser conformado por aqueles que tenham uma igual propriedade e, portanto, uma igual liberdade.

Embora aqui nos encontramos com uma versão ridiculamente reducionista da liberdade, teremos que aceitar esse reducionismo, se-quer como um momento dialético da liberdade, pois como bem adver-tiu Hegel em sua *Filosofia do direito*, as liberdades negativas precisam

² Isto salta aos olhos nos autores neoliberais, mas também pode ser rastreado em algu-mas obras de pensadores do liberalismo igualitário. Veja-se como exemplo a crítica que Anderson (2002) faz a Rawls.

dele e de sua institucionalização. Além disso, por sua vez, essas liberdades negativas não são a negação, mas sim o pressuposto da liberdade positiva, comunal ou coletiva em um moderno mundo democrático. Como afirma Wellmer: “a liberdade negativa muda seu caráter quando se converte em preocupação comum. Pois então não só queremos cada um nossa própria liberdade, como também perseguimos um máximo de autodeterminação para todos” (1996: 73).

Desse modo, caberia perguntar por que seria necessário mudar de paradigma para chegar à idéia de liberdade positiva. Não há possibilidade de defender o indivíduo dentro do liberalismo sem cair no individualismo negativo assinalado mais acima por Dunn?

Por acaso o liberalismo revisionista ou o contemporâneo liberalismo igualitário não representam vias não totalmente exploradas para se chegar à meta de uma sociedade mais livre, igualitária e democrática? Cremos que não. Não só porque empiricamente isto não tem sido, senão também porque logicamente não teria por que sê-lo.

Na medida em que o liberalismo continue baseando-se em um indivíduo possuidor dos meios de produção, e então em uma distribuição crescentemente desigual da propriedade e da liberdade, mantendo sempre a equiparação de ambas, parece impossível realizar a passagem do individualismo à proteção dos indivíduos dentro de uma comunidade positivamente livre. Certamente há interessantes argumentos em contrário, mas cabe então perguntar até que ponto estas idéias estão dentro do projeto liberal e quanto devem ao republicanismo (Pettit, 1999: 124) ou ao ideário marxiano (Bidet, 1993: 108-125).

O PROJETO REPUBLICANO: A POLÍTICA COMO LUGAR DA EMANCIPAÇÃO

Ao longo da história moderna aparecem o que se pode chamar de “ressurgências maquiavelianas”, que devem ser vistas como a emergência de uma verdadeira corrente de pensamento político e filosófico. Esta sugestão é apresentada por Pocock em sua sugestiva obra *The machiavellian moment* (1975), consagrada ao “momento maquiaveliano” que sacudiu a apresentação clássica da filosofia política moderna, até então inteiramente dominada pelo modelo jurídico-liberal, revelando a existência de outro projeto político, cívico, humanista e republicano. Retomando o clássico texto de Hans Baron sobre o humanismo cívico, Pocock traz à luz outra filosofia política moderna, que se estende desde o humanismo renascentista italiano até a revolução americana, passando por Maquiavel e Harrington. Esta filosofia política afirma a natureza essencialmente política do homem e atribui como finalidade

da política não mais a divisão restringida da defesa dos direitos individuais, senão a execução dessa politicidade básica do homem na forma de participação ativa, enquanto cidadão, na esfera pública.

O humanismo cívico, afirma Baron (1966), produz uma ruptura significativa nas linhas existentes de pensamento político. No novo pensamento político, a república tinha tempo, porque não refletia mais a simples correspondência com uma ordem natural eterna; era organizada de forma diferenciada; e uma mente que aceitasse a república e a cidadania como realidade principal devia comprometer-se com a separação implícita entre ordem política e ordem natural. A República era mais política do que hierárquica; era organizada para alcançar a soberania e a autonomia e, portanto, sua individualidade e sua particularidade. Criadora potencial da história, a república é, simultaneamente, subtraída à eternidade, exposta à crise, transitória; ainda mais, não universal, ela se manifesta como uma comunidade histórica específica. A forma-república, que resulta da vontade de criar, distante do cristianismo, é uma ordem mundana secular, submetido à contingência do acontecimento; está por isso exposta à finitude temporal, à prova do tempo. A opção da república é a única forma de *politéia* que permite satisfazer as exigências do homem animal político, destinado a se desenvolver no *vivere civile*, e as exigências de uma historicidade secular. Trata-se, graças à escolha da república, de conceber a comunidade política longe da dominação e do acesso à temporalidade prática. Contra a rejeição da temporalidade, própria do Império ou da Monarquia universal, a idéia republicana está ligada a uma assunção do tempo, e mais ainda de uma ação humana que, desdobrando-se no tempo, trabalha efetivamente para separar a ordem política da ordem natural.

Desde os tempos de Platão e Aristóteles houve uma discussão interminável entre os méritos de alguém dedicar-se a uma vida ativa na atividade social (*vita ativa*) ou a viver em uma forma filosófica buscando o puro conhecimento (*vita contemplativa*). O pensamento florentino inclinou-se em favor da *vita ativa*, especificamente do *vivere civile*, uma forma de vida dedicada aos temas cívicos e à atividade da cidadania. Um praticante da *vita contemplativa* pode escolher contemplar as hierarquias imutáveis do ser e encontrar seu lugar na ordem eterna sob um monarca, o qual cumpria o papel de guardião do cosmos divino; mas um expoente da *vita ativa* está comprometido com a participação e a ação em uma estrutura social que graças à conduta individual torna possível a cidadania. Assistimos neste período, pois, a uma redescoberta, por um lado, da

história e da possibilidade de que os homens façam a história; e por outro, a redescoberta da cidadania (Baron, 1966).

O humanismo cívico, enquanto continuador da tradição ateniense, declarava que a comunidade política era auto-suficiente, isto é, universal, e concebeu a atividade de governar não como uma tarefa que implicava a racionalidade isolada de um governante especializado, senão como uma “conversação perpétua” entre cidadãos comprometidos com a comunidade. Desta forma, os particulares, mediante a participação na comunidade política, podiam alcançar a universalidade. Na escala dos valores construída pelos autores do humanismo cívico, a universalidade aparecia como imanente à participação na rede da vida social e da linguagem. A associação entre cidadãos era um bem necessário, colocado no mais alto da escala de valores; era um pré-requisito para alcançar a universalidade, recuperando desta forma a tradição grega e aristotélica que enfatizava que a política era a forma mais alta de associação humana. A base filosófica do *vivere civile* estava na concepção de que era na ação, na produção de obras e feitos de todos os tipos, que a vida do homem alcança a estatura daqueles valores universais que lhe são imanes. O homem ativo afirma-se a partir do compromisso total de sua personalidade na vida social, coisa que o homem dedicado à *vita contemplativa* só pode conhecer através da introspecção interior. A ação permite ao homem alcançar a universalidade, e a política é a forma de ação que possui a universalidade (Pocock, 1975).

Os homens do humanismo “descobriram” em Aristóteles, particularmente em sua obra *A Política*, um filósofo político criador de um corpo de pensamento sobre a cidadania e a relação desta com a república; e deste ponto de vista o pensamento aristotélico revela sua importância para os humanistas e pensadores italianos, em busca dos meios para reivindicar a universalidade e a estabilidade do *vivere civile*. A partir da separação entre ação e contemplação, Aristóteles concebe a atividade na qual o cidadão governa e é governado como a forma mais alta da vida humana; alguém em uma comunidade de iguais que tomam decisões que afetam a todos. O indivíduo participa na determinação do bem geral, beneficiando-se a partir dos valores obtidos pela sociedade e, ao mesmo tempo, contribuindo mediante sua participação pública na manutenção dos valores sociais. Uma vez que a atividade política está relacionada com o bem universal, ela mesma é um bem de ordem superior a outros bens, e o indivíduo, desfrutando de sua cidadania, desfruta de um bem universal, relaciona-se com a universali-

dade. A cidadania é uma atividade universal e a *polis* uma comunidade universal (Aristóteles, 1989). O universal e o particular encontram-se no mesmo homem. A política, do mesmo modo que o pensamento de Marx, constitui-se desta forma no elo que permite ao homem elevar-se para além da vida cotidiana e alcançar a universalidade. A república democrática, entendida enquanto relação política e democrática entre os homens é a forma política apropriada para que o homem se reencontre com seu ser genérico.

Como afirma Pocock (1975), a teoria da *polis* foi fundamental na teoria constitucional das cidades italianas e dos humanistas italianos. No caso das comunas italianas oferecia um paradigma adequado, pois explicava como um corpo político, concebido como uma cidade composta por pessoas interativas e também por normas universais e institucionais tradicionais, podia ser mantido unido. Para os humanistas cívicos, partidários do *vivere civile*, a teoria aristotélica sobre a *polis* oferecia uma elaboração indispensável para seus objetivos políticos: Aristóteles descrevia a vida social humana como uma universalidade de participação em vez de uma universalidade de contemplação. Os homens particulares e os valores particulares, por eles perseguidos, se encontravam na cidadania, isto é, em uma prática comum compartilhada mediante a qual pudessem buscar e desfrutar do valor universal de atuar promovendo o bem comum, e daí proceder à busca dos bens menores.

Obviamente a teoria desenvolvida pelos humanistas cívicos implicava um alto preço, na medida em que impõe altas demandas e altos riscos. A república devia ser uma comunidade de cidadãos e de valores, caso contrário corria-se o risco de que uma parte governasse em nome do todo. A cidadania é pensada como a atividade central da vida social, uma atividade que implicava um alto custo, mas ao mesmo tempo altos “ganhos”, não só desde o ponto de vista da totalidade, senão também benefícios em termos de realização do indivíduo, de realização na comunidade.

O papel central das formas de sociabilidade cívicas também é recuperado por Maquiavel, inclusive em *O Príncipe*, sua obra “menos republicana”. Nesta obra o florentino analisa a relação da virtude dos cidadãos com a estabilidade da *politéia* e vice-versa. Política e moralmente o *vivere civile* é a única defesa contra a fortuna, e um pré-requisito da virtude no indivíduo. Na concepção de Maquiavel, se o fim do homem é a cidadania, sua natureza original se desenvolve, de forma irreversível, mediante a experiência do *vivere civile*. Podemos ver na

concepção maquiaveliana, especialmente nos *Discursos*, uma sociologia da liberdade baseada fundamentalmente na noção do *vivere civile*, e também no conceito de cidadão armado como fundamento de uma república livre, ou seja, do papel das armas na sociedade. Como afirma Pocock (1975), o pensamento de Maquiavel pode ser relacionado com a tradição de Savonarola, e neste ponto a noção de virtude cívica toma um significado mais profundo. A virtude (e o fim) do homem é ser um animal político; a república é a forma na qual o homem pode desenvolver sua própria virtude, e é a função da virtude impor forma à matéria fortuna. A república é, em outro sentido, uma estrutura da virtude: em uma forma política na qual a habilidade de cada cidadão de colocar o bem comum diante do próprio, de forma tal que a busca do bem comum se transforma em uma pré-condição do bem de cada um, a virtude de cada homem salva a dos outros da corrupção, e da presença da fortuna.

A república, entendida enquanto relação política entre cidadãos, busca a realização da totalidade, da virtude do todo, a partir da inter-relação entre seus cidadãos.

O momento maquiaveliano é pensado como o movimento pelo qual pensadores e sujeitos políticos trabalham na reativação da *vita activa* dos antigos, mais precisamente do *bios politikos*, vida consagrada às coisas políticas, em oposição à vida contemplativa. Esta reabilitação da vida cívica, ou seja, da vida na cidade e para a cidade, repousa na afirmação aristotélica segundo a qual o homem é um animal político que não pode alcançar sua excelência senão em e pela condição de cidadão.

Esta “descoberta” da política implica uma revolução mental em relação ao homem medieval: enquanto este último se vale da razão para que se revelem a ele. Graças à contemplação, as hierarquias eternas de uma ordem imutável, no seio da qual estava destinado a um lugar fixo. O partidário do humanismo cívico, enquanto operava um deslocamento da vida contemplativa para a vida ativa, descobria uma nova configuração da razão, suscetível, pela ação, de criar uma nova ordem humana, política, dando uma forma ao caos do universo da contingência e da particularidade. Orientado a uma tomada de decisões em comum, esse novo modo de existência cívica reconhecia a natureza verbal do homem, e tendia a conceber o acesso à verdade como fruto dos intercâmbios livres nos quais a retórica, tão presente na cidade antiga, retomava seu papel. Por último, o partidário do humanismo cívico concebia a essência do homem

como fundamentalmente política, e esta como a forma de alcançar a universalidade (Pocock, 1975; Abensour, 1998).

Como afirmamos no começo, nossa vontade é tentar resgatar a grande tradição do pensamento republicano, mas a partir de uma abordagem que também recupere a visão da política elaborada por Marx. Neste sentido buscamos entender os textos políticos de Marx como uma obra de pensamento, ou seja, uma obra orientada por uma intenção de conhecimento, e para a qual a linguagem é fundamental. Na linha traçada pelo trabalho de Miguel Abensour (1998), nossa pergunta busca indagar uma dimensão pouco sistematizada da obra de Marx, uma interrogação filosófica sobre o político, sobre a essência do político, fortemente acentuada nos escritos do período de 1842-1844³, mas que não continua com a mesma intensidade no resto da obra do filósofo alemão.

Esta dimensão pode ser resgatada ligando a obra de Marx à filosofia política moderna, inaugurada por Maquiavel. Pode-se afirmar que o jovem Marx, na interrogação filosófica sobre o político, mantém uma relação essencial com Maquiavel, na medida em que este último é o fundador de uma filosofia política moderna, normativa, isto é, que repousa sobre outros critérios e outros princípios de avaliação que os da filosofia política clássica. A idéia que pretendemos sustentar é que a concepção de política, de prática política, de ideal do cidadão, e de modelo de ação do humanismo cívico, têm afinidades com os pensados por Marx. A idéia de cidadão implícita no modelo de vida ativa conserva importantes relações com a idéia de homem como ser genérico enquanto sujeito político. A recuperação por parte dos humanistas italianos dos conceitos de *vita activa* e de *vivere civile* corresponderiam a uma redescoberta por parte de Marx da política e da inteligência da política. Tanto para os republicanos renascentistas, como para Marx, a política –entendida como práxis– é a forma de alcançar a universalidade.

O PROJETO MARXISTA: A POLÍTICA COMO ELEMENTO DA UNIVERSALIDADE

Retomemos agora a interrogação apaixonada de Marx pela política. Em sua tentativa de descobrir a essência da política moderna o filósofo alemão orienta-se por um lado para os gregos, a partir de uma

3 As obras a que nos referimos são: os artigos de jornal de Marx publicados na *Gazeta Renana*, *A questão judaica*, *Manuscritos Econômicos-filosóficos*, *Crítica da Filosofia do Estado de Hegel* e *Crítica à filosofia do direito*. *Introdução*.

concepção holista da sociedade, por outro aos franceses modernos, e por último há um claro vínculo com a problemática da República. A busca do político no filósofo de Treveris vai na direção de uma comunidade política no seio da qual o homem possa realizar suas verdadeiras potencialidades, um lugar onde a emancipação social possa superar os estreitos limites da emancipação política. Para Marx, a verdadeira coisa pública encontra-se para além da separação do ser público e privado; nela tudo o que é privado chegou a ser uma questão pública, e tudo o que é universal transformou-se em um assunto privado de cada um. Na idéia de Marx de “verdadeira democracia” se encontra uma velha herança do passado europeu, o velho ideal de comunidade. O modelo implícito é a idéia da cidade antiga com sua identidade das existências privada e pública, na qual a qualidade do homem e a qualidade do cidadão não são coisas distintas senão coisas idênticas. Isto mesmo é a fonte originária da idéia de sociedade sem classe, como Marx chamava à “verdadeira democracia”.

Gostaríamos de recuperar a leitura que Miguel Abensour (1998) realiza da obra de Marx, *Crítica à filosofia do Estado de Hegel* (adiante *Crítica* de 1843)⁴ quando afirma que o filósofo alemão aproximou-se da inspiração republicana e maquiaveliana, elevando a cena política para além da faticidade da vida cotidiana, principalmente consagrada à reprodução da vida. A busca de Marx tem como objetivo introduzir “o meio próprio da política”, ajudar a pensar a essência do político e delimitar sua particularidade. Existe para Marx uma sublimidade do momento político, uma elevação da esfera política, em relação a outras esferas, que lhe é própria; representa um para além.

No político é legítimo reconhecer os caracteres da transcendência: uma situação que vai além das outras esferas, uma diferença de nível e uma solução de continuidade em relação às outras esferas da vida social, valorizada por Marx quando acentua seu caráter luminoso, o caráter extático do momento político: “A vida política é a vida aérea, a região etérea da sociedade civil burguesa” (Marx, 1973: 137). No político, e pelo político, o homem entra no elemento da razão uni-

4 *Crítica* de 1843, o manuscrito foi escrito provavelmente durante o verão de 1843, e publicado por Riazanov em 1927 no primeiro tomo de sua edição completa da obra de Marx e Engels. O mesmo é um trabalho preparatório, isto é, comentários realizados parágrafo por parágrafo, onde Marx empreende uma crítica quase linear da *Filosofia do Direito* de Hegel, mais exatamente da 3ª seção da III parte consagrada ao Estado (direito público), do parágrafo 261 ao 313. A *Crítica à filosofia do Estado de Hegel* não deve ser confundida com a *Crítica da filosofia do direito. Introdução*.

versal e faz a experiência, enquanto povo, da unidade do homem com o homem. O estado político –que também poderíamos entender como a esfera pública– se desdobra como o elemento onde se realiza a epifania do povo, o lugar onde o povo se objetiva enquanto ser universal, ser livre e não limitado, ali onde o povo aparece, para ele mesmo, como ser absoluto, como ser divino. O projeto de Marx na *Crítica* de 1843, continua Abensour (1998), é pensar a essência do político em relação ao sujeito real, que é o *demos*. Isto quer dizer que a busca da essência do político e a busca da verdadeira democracia coincidem necessariamente, ou mesmo se fundem. Interrogar sobre a essência do político nos leva à essência da democracia; ressaltar a diferença específica da democracia em relação a outras formas de regime é o mesmo que se confrontar com a própria lógica da coisa política. A “verdadeira democracia”, entendamos como democracia que alcança sua verdade enquanto forma de *politeia*, é a política por excelência, a apoteose do princípio político. De onde se conclui que compreender a lógica da verdadeira democracia é alcançar a lógica da coisa política. A busca da essência do político, enquanto escolha da democracia como forma suscetível de expor o segredo dessa essência, não é para Marx uma escolha menor. A relação entre a atividade do sujeito, o *demos total*, e a objetivação constitucional na democracia, é diferente da que se efetua em outras formas de estado. As relações se traduzem, na democracia, por outra articulação entre o todo e as partes, o que acarreta um efeito fundamental que vale como critério distintivo da democracia: a objetivação constitucional, a objetivação do *demos* sob a forma de uma constituição, é aí objeto de uma redução.

Na *Crítica* de 1843, Marx inverte Hegel totalmente. Prefere pensar o político na perspectiva da soberania do povo. O povo é o Estado real. Em vez de perceber a democracia como o sinal de um povo que permanece em um estado arbitrário e inorgânico, Marx, pelo contrário, considera a forma democrática como o coroamento da história moderna, o *telos* pelo qual se entende o conjunto das formas políticas modernas. A democracia enquanto forma particular de estado (e não tão-somente enquanto verdade de todas as formas de Estado) revela a essência de qualquer constituição política, o homem socializado.

Na monarquia, a totalidade, o povo, é classificado em uma de suas maneiras de existir: a constituição política; na democracia, a *constituição mesma* aparece simplesmente como uma determinação única, a autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a consti-

tuição do povo. A democracia é o *enigma* decifrado de todas as constituições. Nela a constituição não só é *em si*, segundo sua essência, senão também segundo sua *existência*, segundo sua realidade constantemente referida a seu fundo real: *ao homem real, ao povo real*, e postulada como sua *própria obra*. A constituição aparece como o que é: um produto livre do homem (Marx, 1973: 80, ênfase no original).

Hegel parte do Estado, e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia, afirma Marx, parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, a constituição não cria o povo: o povo cria a constituição. De um certo ponto de vista, a democracia é para todas as formas políticas como o cristianismo é para todas as religiões. O cristianismo é a religião por excelência, a essência da religião, o homem deificado em forma de religião particular. Do mesmo modo, a democracia é a essência de toda constituição política, o homem socializado como constituição particular é, para as outras constituições, como o gênero a suas espécies. Marx afirma que a diferença fundamental da democracia é que “o homem não existe por causa da lei, senão que a lei por causa do homem; é uma *existência humana*, enquanto que nas outras formas políticas, *o homem é a existência legal*” (Marx, 1973: 81, ênfase no original).

Para Marx, com a democracia assiste-se à constituição do povo, no sentido jurídico e metajurídico, recebendo o povo o tríplice estatuto: princípio, sujeito e fim.

Nessa relação de si para si, que se executa na autoconstituição do povo, a autodeterminação, a constituição, o Estado político representa apenas um momento; certamente um momento especial, mas só um momento. O povo apresenta essa particularidade de ser um sujeito que é ele mesmo seu próprio fim. Assim essa autoconstituição do povo que não se cristaliza em nenhum pacto, que não deve se cristalizar em nenhum contrato, culmina em um elemento de idealidade. A esfera política é colocada sob o signo da idealidade, na medida em que o povo não corresponde a uma realidade sociológica, não tem nada de social, mas se mantém inteiro em seu querer-ser político. A grandeza do povo é sua existência. Na forma democrática pode se pensar o reencontro entre o princípio material e o princípio formal, enquanto na democracia se dá a verdadeira unidade entre o universal e o particular.

Marx remonta o pensamento político spinoziano em relação à problemática da democracia, opondo-se à escolha hegeliana da mo-

narquia constitucional como ponto culminante das formas políticas, e escolhendo a democracia para esse lugar proeminente. Para Spinoza a democracia é a forma de regime, de instituição social que parece “mais natural e o que mais se aproxima à liberdade que a natureza concede a cada indivíduo” (Spinoza, 1986: 341). Daí que a prioridade e preeminência que Spinoza atribui a essa forma de comunidade política, em sua exposição: a democracia, sendo o regime mais racional e mais livre, é a comunidade política por excelência, sendo os regimes aristocráticos ou monárquicos apenas formas derivadas e insuficientemente elaboradas da instituição política. Para Marx, como para Spinoza, a democracia é o regime mais natural e aparece como paradigma de *politeia*, como modelo da vida política verdadeira; é precisamente na medida que, para Marx, a essência da política não pode ser reduzida ao pólo exclusivo da relação senhor-escravo. Pelo contrário, consiste na prática da união dos homens, na instituição *sub specie rei publicae*, de um estar-junto orientado para a liberdade, ou na prática da atividade mediadora dos homens. Neste sentido, o elemento político é na verdade apreendido por Marx como um elo específico, irreduzível a uma dialética das necessidades, ou a uma derivação da divisão social do trabalho, como um momento que uma sociedade humana, destinada à liberdade, não pode dispensar, sob pena de cair novamente no mundo animal, viver e multiplicar-se. Neste, e por este elemento, destaca-se o lugar onde “o homem real”, enquanto povo, universalidade dos cidadãos, expõe-se permanentemente à prova da universalização. A problemática que Marx propõe é especificamente política, colocando em jogo, no nível político, uma teoria da soberania, e no nível, filosófico um pensamento da subjetividade. Contra Hegel que, tentando satisfazer o princípio moderno da subjetividade, faz do homem o Estado subjetivado, para Marx trata-se de demonstrar que pelo contrário, na democracia, o homem como ser genérico, o povo, o *demos* chega no e pelo Estado, à objetivação (Abensour, 1998).

O momento democrático da *Crítica* de 1843 está em íntima relação com a realização prática da democracia evidenciada na Comuna de Paris. Marx nos incita a pensar em uma situação paradoxal, na qual o desaparecimento do estado político somente pode intervir dentro e através da plena consciência de uma comunidade política acedendo a sua verdade. Em resumo, a desaparecimento do Estado poderia coincidir com a aparição de uma forma política que tem aos olhos de Marx a qualidade de ser a forma política mais perfeita. O desaparecimento do Estado seria acompanhado do contraste entre o Estado político e a de-

mocracia. Algumas obras de Marx assinalam este problema. Na *Miséria da Filosofia* (1847), evocando a sociedade sem classes pós-revolucionária, Marx anuncia que não haverá mais “poder político propriamente dito”; idéia que é desenvolvida mais plenamente na *Crítica do Programa Alemão*, onde afirma:

“A liberdade consiste em transformar o Estado, órgão erigido sobre a sociedade, em um órgão integralmente subordinado à sociedade”. Daí se levanta imediatamente a questão: que transformação sofreria a forma-Estado na sociedade comunista? Uma resposta tentativa deveria ser buscada na República social: “A comuna deveria ser um organismo parlamentar, senão uma corporação de trabalho, executiva e legislativa ao mesmo tempo [...] Eis aqui seu verdadeiro segredo: a Comuna era, essencialmente, um Governo da classe operária, fruto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política por fim descoberta para levar a cabo dentro dela a emancipação econômica do trabalho” (Marx, 1980: 67).

Como Marx pensa esta contradição entre democracia e Estado? Considerando uma situação revolucionária, diferentemente da resposta jacobina que implica um reforço do Estado, a tradição comunista, claramente expressa na *Guerra civil na França*, diferente da anterior, atribui como tarefa da revolução destruir o poder do Estado, substituindo-o por um novo elo político, a ser inventado no próprio processo revolucionário. Isto será possível porque os homens da Comuna se apresentam como um sujeito para si mesmo, como seu próprio fim. Como vontade política ela busca sua própria manifestação política: “A grande medida social da Comuna foi sua própria existência e sua própria ação. Suas medidas concretas não podiam expressar menos que a linha de conduta de um Governo do povo e pelo povo” (Marx, 1980: 73).

O advento da revolução democrática implica formular o problema do Estado: “O grito de ‘república social’, com o qual a revolução de fevereiro foi anunciada pelo proletariado de Paris, não expressava mais do que a vaga aspiração de uma república que não acabasse só com a forma monárquica da dominação, senão com a própria dominação de classe. A Comuna era a forma positiva desta república” (Marx, 1980: 62).

O crescimento da verdadeira democracia implica o desaparecimento do Estado. Quanto mais a democracia se aproxima de sua ver-

dade, isto é, da constituição de uma comunidade política, mais o Estado decresce, deixa de exercer sua função primordial, sua função de dominação. Mais tarde, em carta a Bebel, Engels explicita a idéia nestes termos: “enquanto o proletariado necessite ainda do Estado, dele não necessitará no interesse da liberdade, senão para submeter seus adversários, e tão logo se possa falar de liberdade, o Estado deixará de existir. Por isso nós proporíamos dizer sempre, em vez da palavra Estado, a palavra ‘Comunidade’ (*Gemeinwesen*) uma boa e antiga palavra alemã que equivale à francesa ‘comune’” (Engels, 1955: 36).

O caminho de desaparecimento do Estado não implica um caminho de socialização acabada, que equivaleria a um desaparecimento da política. Pelo contrário, mantém a política, mas como um momento, em uma coexistência com outras esferas da vida social, com outros momentos da objetivação do sujeito real. Para Marx a lição da Comuna é que a emancipação social dos trabalhadores não se pode efetuar a não ser por meio de uma forma política que Marx chama em várias passagens de “constituição comunal”. Trata-se de uma forma política singular, destinada a escapar da autonomização das formas, não somente porque os membros da Comuna são responsáveis e revogáveis em qualquer momento, mas sobretudo porque essa forma se constitui, alcança sua particularidade, confrontando o poder do Estado, em uma insurreição permanente contra o Estado-aparelho, sabendo que toda recaída, sob a forma de dominação do Estado, qualquer que seja seu nome ou sua tendência, significaria imediatamente seu decreto de morte: “O regime da Comuna teria devolvido ao organismo social todas as forças que até então o Estado parasita vinha absorvendo, o qual se nutre às expensas da sociedade e entorpece seu livre movimento” (Marx, 1980). Esse é o traço distintivo da Constituição da Comuna enquanto forma política. É nessa posição contra o Estado que essa constituição passa a existir.

Retomemos o ponto central que Marx formula na *Crítica da filosofia do Estado de Hegel*, seguindo Abensour (1998): o homem não se reconhece enquanto homem, o homem não se reconhece enquanto ser universal, o homem só é homem entre os homens quando tem acesso à esfera política, na medida em que participa do elemento político –do elemento político em termos democráticos. É *sub specie rei publicae*, e somente assim tem acesso a seu destino de ser social. A constituição atua ao mesmo tempo como elemento revelador e purificador. Longe de pensar que o advento da *societas* torna obsoleta a *civitas*, é pelo acesso à *civitas* que se produz a emergência da *societas*. Ou inclusive, não é

porque o homem é um animal social que ele se dá uma constituição, mas porque ele se dá uma constituição, porque é um *zoom politikom*, é que revela seu ser, efetivamente “o homem socializado”. A essência política, isto é, o homem socializado, mostra a essência do homem tal como se pode manifestar, na medida que se libera precisamente dos limites da sociedade civil burguesa e das determinações que dela recorrem. Não é através das relações que se engendram na sociedade civil que o homem consegue cumprir seu destino social. Pelo contrário, é lutando contra elas, rechaçando-as politicamente, em sua qualidade de cidadão de um Estado político, que ele pode conquistar sua essência de ser genérico. Através da experiência política, vivida pelo homem enquanto cidadão, este se abre à verdadeira experiência universal, à experiência essencial da comunidade, à experiência de unidade do homem com o homem. Subordinada ao princípio do prazer, a sociedade civil burguesa produz elos; mas estes permanecem afetados por uma irremediável contingência.

Somente a “desvinculação”, no nível da sociedade civil burguesa, permite a experiência de uma ligação genérica mediante a entrada da esfera política. Marx escreve em relação com sua significação política que: “o membro da sociedade civil burguesa se desfaz de seu estado, de sua posição privada real. É somente na esfera política que o membro da sociedade “significa homem: que sua determinação como membro do Estado, como essência social, aparece como sua determinação humana” (Marx, 1973).

Marx chega a conceber esse acesso à existência política, esse ato político, sob a forma de uma decomposição da sociedade civil; poder-se-ia dizer de uma dessocialização, duplicada por uma verdadeira saída de si mesma da sociedade civil, de um êxtase: “seu ato político [...] é um ato da sociedade civil burguesa, que escandaliza e provoca o êxtase desta”. Evidentemente Marx pensa as relações da esfera política como o que se faz passar pelo social sob o signo da descontinuidade. Para Marx a constituição, isto é, o Estado político, não vem completar uma sociabilidade imperfeita, que estaria em gestação na família e na sociedade civil, senão que se situa em posição de ruptura com uma sociabilidade não essencial: “O estado da sociedade civil burguesa não tem nem a necessidade, isto é, um momento natural, nem a política, como seu princípio. Ele é uma divisão de massas que se formam de maneira fugaz e cuja própria formação é uma formação arbitrária, e não uma organização” (Marx, 1973: 123). O lugar político se constitui como um lugar de mediação entre o homem e o homem, como um lugar de *catharsis* em relação a todos os laços não essenciais que man-

tém o homem distanciado do homem. Chegamos ao paradoxo de que o homem faz a experiência do ser genérico, na medida em que se desvia de seu estar-aí social e que se afirma em seu ser cidadão, ou antes, em seu dever ser cidadão. O demos é político ou não é nada.

RETORNANDO AO POLÍTICO

A ação democrática pensada por Marx na *Crítica da filosofia do Estado de Hegel* implica a extensão do espaço público, a única forma de Estado que permite essa extensão, uma experiência da universalidade, a negação da dominação e a constituição de um espaço público isonômico. O agir democrático pode fenomenalizar-se no espaço público enquanto tal, se modalizar no conjunto da vida do povo. Somente a generalização do atuar democrático consegue realizar a unidade do universal e do particular. Mas este reconhecimento não se pode dar em uma esfera política entendida em termos de uma esfera pública liberal; é necessário transcender os estreitos limites impostos pelo projeto político liberal para conseguir o reconhecimento do homem enquanto ser genérico.

A política liberal esvazia o espaço político e impossibilita o reconhecimento. O espaço político liberal transforma o homem em um obstáculo para outro, ao entender a liberdade como liberdade negativa, ao entender o outro como alguém que impossibilita o exercício de minha liberdade. O estado de direito, que Marx critica brilhantemente em *A questão judaica*, expressa sua imperfeição original e aparece como ele é, um dispositivo que busca subtrair o indivíduo do arbítrio do poder, e desde o começo se posiciona como salvaguarda jurídica do indivíduo, e não como invenção de um *vivere civile*, de uma ação política orientada para a criação de um espaço público e a constituição de um povo de cidadãos. O estado de direito revela seu verdadeiro pertencimento ao paradigma jurídico liberal. Pelo contrário, o paradigma republicano nos permite pensar a política e a democracia em outros termos. Sem rechaçar o conteúdo formal da democracia expresso no estado de direito, a visão republicana nos permite abrir a democracia a um objetivo diferente daquele que leva à autonomização e absolutização do indivíduo, na medida em que a forma jurídica mantém uma distância entre a justiça formal e a justiça material. A democracia tão domesticada e banalizada pela experiência liberal pode ser uma forma que institua politicamente o social e que simultaneamente se volte contra o Estado, como se nessa oposição coubesse à democracia abrir de uma maneira mais fecunda uma brecha que permitisse a invenção da política. A democracia, pensada nos termos da comuna, é a socie-

dade política que institui um vínculo humano através da luta entre os homens e que, enquanto instituição, volta à origem, tentando sempre redescobrir a liberdade. É imprescindível elaborar um pensamento da liberdade com novas exigências, isto é, a liberdade não pode mais ser pensada contra a lei, senão a partir dela, em harmonia com o desejo de liberdade que a faz nascer. A liberdade não pode mais ser concebida contra o poder, senão com o poder, compreendido de outra maneira, como poder de atuar em consenso. Sobretudo, dado que a liberdade não pode mais se erguer contra o político, de modo a se livrar dele, mas o político é adiante o próprio objeto do desejo de liberdade, a política, vivificada por essa inspiração, é pensada, desejada, longe de qualquer idéia de solução, é praticada como uma interrogação sem fim sobre o mundo e sobre o destino dos mortais (Abensour, 1998).

Portanto, recuperar o lugar da política é fundamental para pensar formas alternativas de sociabilidade que não passem pelo mercado, que passem pela política.

Porque o lugar político deve voltar a se constituir como o lugar de mediação entre o homem e o homem. Não é através das relações que se engendram na sociedade civil que o homem consegue cumprir seu destino social, é através da experiência política vivida pelo homem enquanto cidadão que este se abre à verdadeira experiência universal, à experiência essencial da comunidade, à experiência de unidade do homem com o homem. Trata-se, portanto, da subversão da política entendida em termos liberais.

Em uma época ambígua, contraditória e terrível, em que se combinam o máximo de desenvolvimento técnico do capitalismo com a máxima catástrofe social, moral e cultural, parece verificar-se a sombria profecia dos clássicos do marxismo: onde não há “reino da liberdade” haverá inevitavelmente barbárie. Evitar a barbárie passa hoje pela reconstrução do político como um lugar de reunião e criação; passa pelo fortalecimento da política entendida como espaço de construção coletiva; passa pela reconstrução de um padrão civilizatório orientado para a autonomia do *demos*. Passa –por que não dizer?– por um projeto humanista e socialista.

BIBLIOGRAFIA

- Abensour, Miguel 1998 *A democracia contra o estado. Marx e o momento maquiaveliano* (Belo Horizonte: UFMG).
- Anderson, Perry 2002 *Afinidades Seletivas* (São Paulo: Boitempo).

- Aristóteles 1989 *La Política* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).
- Baron, Hans 1966 *The crisis of the early italian renaissance* (Princeton: Princeton University Press).
- Béjar, Helena 2000 *El corazón de la república. Avatares de la virtud política* (Barcelona: Paidós).
- Bidet, Jacques 1993 (1990) *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: Letra Buena/El cielo por asalto).
- Bobbio, Norberto 1991 (1984) *El futuro de la democracia* (México : Fondo de Cultura Económica).
- Cohn, Gabriel 2001 “A sociología e o novo padrão civilizatorio”, mimeo.
- Dunn, John 1996 *La agonía del pensamiento político occidental* (London: Cambridge University Press).
- Engels, Friedrich 1955 “Carta a August Bebel” em Marx, Karl e Engels, Friedrich *Obras Selectas* (Moscú: Editorial Progreso) Tomo I y II.
- Gray, John 1994 (1986) *Liberalismo* (Madrid: Alianza).
- Grüner, Eduardo 2002 *El fin de las pequeñas históricas. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (Buenos Aires: Paidós).
- Maquiavelo 1996 *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza).
- Maquiavelo 2000 *El Príncipe* (Madrid: Alianza).
- Marx, Karl 1967 “Sobre la cuestión judía” em Marx, Karl e Engels, Friedrich *La sagrada familia* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1973 *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Buenos Aires: Claridad).
- Marx, Karl 1980 *La guerra civil en Francia* (Moscú: Progreso).
- Marx, Karl 1994 *El Capital. Crítica de la Economía Política* (México DF: Siglo XXI).
- Pettit, Philip 1999 (1997) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (Barcelona: Paidós).
- Pocock, J. G. A. 1975 *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition* (Princeton: Princeton University Press).
- Skinner, Quentin 1998 *Liberdade antes do liberalismo* (São Paulo: UNESP/ Cambridge University Press).
- Spinoza, Baruch 1986 *Tratado teológico-político* (Madrid: Alianza).
- Wellmer, Albrecht 1996 *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (Madrid: Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Frónesis).

MARILENA CHAUI*

FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO:
A QUESTÃO DO PODER
TEOLÓGICO-POLÍTICO

A CONDIÇÃO PÓS-MODERNA

Em seu livro *Depois da paixão política*, Josep Ramoneda, escreve:

No Ocidente houve um empenho para construir um novo inimigo, porque o medo é sempre uma ajuda para o governante. O inimigo é o Outro, o que põe em perigo a própria identidade, seja a ameaça real ou induzida. O temor ao Outro favorece a coesão nacional em torno do poder e faz com que a cidadania seja menos exigente com os que governam, que são também os que a protegem. Em um primeiro momento, parecia que o fundamentalismo islâmico estava destinado a ser o novo inimigo [...] Mas as ameaças eram demasiado difusas para que a opinião pública propagasse a idéia de que o islamismo era o novo inimigo. De modo que se optou por um inimigo genérico: a barbárie. Quem é o bárbaro? O que rejeita o modelo democrático liberal cujo triunfo foi proclamado por Fukuyama como ponto final da história [...] O que não se adapta ao modelo triunfante fica definitivamente fora da realidade polí-

* Doutora e Professora de História da Filosofia e de Filosofia Política do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

tico-social. Ou não chegou –barbárie do que acode com atraso ao encontro final–, ou não chegará nunca –barbárie do eternamente primitivo que se afunda no reino das trevas [...] Como o bárbaro não é uma alternativa e sim um atraso, restam apenas a duas possibilidades: ou sua paulatina adaptação ou sua definitiva exclusão. Todavia, a coesão social pelo medo se mantém porque é necessário defender-se da especial maldade dos bárbaros: daí a necessária (quase sempre fundamentada) satanização daquele ao qual se atribui a condição de bárbaro (Ramoneda, 2000: 22-23).

Ramoneda escreveu antes de 11 de setembro de 2001. Depois dessa data, islamismo e barbárie identificaram-se e a satanização do bárbaro consolidou-se numa imagem universalmente aceita e inquestionável. Fundamentalismo religioso, atraso, alteridade e exterioridade cristalizaram a nova figura da barbárie e, com ela, o cimento social e político trazido pelo medo.

Tomemos, porém, uma outra perspectiva. Na Tese 7 de *Sobre o conceito de história*, Walter Benjamin escreve:

Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos de bens culturais [...] todos os bens culturais que ele [o materialista histórico] vê têm uma origem que ele não pode contemplar sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima de seus contemporâneos. Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie. E assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (Benjamin, 1985: 225).

Essa passagem de Benjamin é rica em sentido, mas aqui ela nos interessa por um motivo particular, qual seja, o de situar a barbárie no interior da cultura ou da civilização, recusando a dicotomia tradicional, que localiza a barbárie no outro e o situa no exterior. Pelo contrário, a tese de Benjamin coloca a barbárie não só como o avesso necessário da civilização, mas como o pressuposto dela, como aquilo que a civilização engendra ao produzir-se a si mesma como cultura. O bárbaro não está no exterior, mas é interno ao movimento de criação e transmissão da cultura, é o que causa horror àquele que contempla o cortejo

triumfal dos vencedores pisoteando os corpos dos vencidos e conhece o preço de infâmia de cada monumento da civilização.

Acerquemo-nos, pois da barbárie contemporânea.

Examinando a condição pós-moderna, David Harvey (1992) analisa os efeitos da acumulação flexível do capital, isto é, a fragmentação e dispersão da produção econômica, a hegemonia do capital financeiro, a rotatividade extrema da mão-de-obra, a obsolescência vertiginosa das qualificações para o trabalho em decorrência do surgimento incessante de novas tecnologias, o desemprego estrutural decorrente da automação, a exclusão social, econômica e política. Esses efeitos econômicos e sociais da nova forma do capital são inseparáveis de uma transformação sem precedentes na experiência do espaço e do tempo. Essa transformação é designada por Harvey com a expressão “compressão espaço-temporal”, isto é, o fato de que a fragmentação e a globalização da produção econômica engendram dois fenômenos contrários e simultâneos: de um lado, a fragmentação e dispersão espacial e temporal e, de outro, sob os efeitos das tecnologias de informação, a compressão do espaço –tudo se passa *aqui*, sem distâncias, diferenças nem fronteiras– e a compressão do tempo –tudo se passa *agora*, sem passado e sem futuro. Na verdade, fragmentação e dispersão do espaço e do tempo condicionam sua reunificação sob um espaço indiferenciado e um tempo efêmero, ou sob um espaço que se reduz a uma superfície plana de imagens e sob um tempo que perdeu a profundidade e se reduz ao movimento de imagens velozes e fugazes.

Acrescentemos à descrição de Harvey algo que não pode ser esquecido nem minimizado, ou seja, o fato de que a perda de sentido do futuro é inseparável da crise do socialismo e do pensamento de esquerda, isto é, do enfraquecimento da idéia de emancipação do gênero humano ou a perda do que dizia Adorno nas *Mínima Moralía*, quando escreveu que “o conhecimento não tem nenhuma luz senão a que brilha sobre o mundo a partir da redenção”. Perdeu-se, hoje, a dimensão do futuro como possibilidade inscrita na ação humana enquanto poder para determinar o indeterminado e para ultrapassar situações dadas, compreendendo e transformando o sentido delas.

Volátil e efêmera, hoje nossa experiência desconhece qualquer sentido de continuidade e se esgota num presente vivido como instante fugaz. Essa situação, longe de suscitar uma interrogação sobre o presente e o porvir, leva ao abandono de qualquer laço com o possível e ao elogio da contingência e de sua incerteza essencial. O contingente não é percebido como uma indeterminação que a ação

humana poderia determinar, mas como o modo de ser dos homens, das coisas e dos acontecimentos.

Essa imersão no contingente e no efêmero deu origem a sentimentos e atitudes que buscam algum controle imaginário sobre o fluxo temporal. De um lado, provoca a tentativa para capturar o passado como memória subjetiva, como se vê na criação de pequenos “museus” pessoais ou individuais (os álbuns de fotografias e os objetos de família), porque a memória objetiva não tem qualquer ancoradouro no mundo; de outro, leva ao esforço para capturar o futuro por meios técnicos, como se vê com o recrudescimento dos chamados mercados de futuros, que proliferam “em tudo, do milho e do bacon a moedas e dívidas governamentais, associados com a ‘secularização’ de todo tipo de dívida temporária e flutuante, ilustram técnicas de descontar o futuro do presente” (Harvey, 1992: 263).

Mais profundamente, o fundamentalismo religioso e a busca da autoridade decisionista na política são os casos que melhor ilustram o mergulho na contingência bruta e a construção de um imaginário que não a enfrenta nem a compreende, mas simplesmente se esforça por contorná-la apelando para duas formas inseparáveis de transcendência: a divina (à qual apela ao fundamentalismo religioso) e a do governante (à qual apela ao elogio da autoridade política forte).

Se podemos dizer que Marx e Baudelaire foram os que melhor exprimiram o pensamento e o sentimento da modernidade –o primeiro por afirmar que a liberdade não é escolha contingente, mas a consciência da necessidade, e o segundo por definir a arte como captura do eterno no coração do efêmero–, podemos também dizer que a pós-modernidade é a renúncia a essas idéias e sentimentos, sem que, entretanto, a maioria das sociedades deixe de buscar imaginariamente substitutos para o necessário e o eterno. Não por acaso, ambos ressurgem nas vestes da religião e, portanto, a necessidade aparece como destino ou fatalidade e o eterno se apresenta como teofania, isto é, revelação do deus no tempo.

O fundamentalismo religioso opera como uma espécie de retorno do reprimido, uma repetição do recalcado pela cultura porque esta, não tendo sabido lidar com ele, não fez mais do que preparar sua repetição.

De fato, que fez a modernidade ao propor e realizar o “desencantamento do mundo”? De um lado, procurou controlar a religião, deslocando-a do espaço público (que ela ocupara durante toda a Idade Média) para o privado. Nessa tarefa, foi amplamente auxiliada pela Reforma Protestante, que combatera a exterioridade e automatismo dos

ritos assim como a presença de mediadores eclesiásticos entre o fiel e Deus, e deslocara a religiosidade para o interior da consciência individual. De outro, porém, tratou a religião como arcaísmo que seria vencido pela marcha da razão ou da ciência, desconsiderando, assim, as necessidades a que ela responde e os simbolismos que ela envolve. Julgou-se que a modernidade era feita de sociedades cuja ordem e coesão dispensavam o sagrado e a religião, e atribuiu-se à ideologia a tarefa de cimentar o social e o político.

Dessa maneira, a modernidade simplesmente recalcou a religiosidade como costume atávico, sem examiná-la em profundidade. Sob uma perspectiva, considerou a religião algo próprio dos primitivos ou dos atrasados do ponto de vista da civilização, e, sob outra, acreditou que, nas sociedades civilizadas adiantadas, o mercado responderia às necessidades que, anteriormente, eram respondidas pela vida religiosa, ou, se se quiser, julgou que o protestantismo era uma ética mais do que uma religião, e que o elogio protestante do trabalho e dos produtores cumpria a promessa cristã da redenção. Sintomaticamente, a modernidade sempre menciona o dito de Marx –“a religião é o ópio do povo”–, esquecendo-se de que essa afirmação era antecedida por uma análise e interpretação da religiosidade como “espírito de um mundo sem espírito” (a promessa de redenção num outro mundo para quem vivia no mundo da miséria, da humilhação e da ofensa, como a classe operária), e como “lógica e enciclopédia populares” (uma explicação coerente e sistemática da Natureza e da vida humana, dos acontecimentos naturais e das ações humanas, ao alcance da compreensão de todos). Em outras palavras, Marx esperava que a ação política do proletariado nascesse de uma outra lógica que não fosse a supressão imediata da religiosidade, mas sua compreensão e superação dialética, portanto, um processo tecido com mediações necessárias.

Justamente por sequer cogitar nas mediações e supor que seria possível a supressão imediata da religião, a modernidade, depois de afastar as igrejas e de alojar a religião no foro íntimo das consciências individuais, deu ao mercado o lugar de efetuação da racionalidade. Ora, no nosso presente pós-moderno, o que é a racionalidade do mercado?

Podemos reduzi-la a um punhado de traços: opera provocando e satisfazendo preferências individuais induzidas pelo próprio mercado, as quais seguem a matriz da moda, portanto, do efêmero e do descartável; reduz o indivíduo e o cidadão à figura do consumidor; opera por exclusão, tanto no mercado da força de trabalho, no qual o trabalhador é tão descartável quanto o produto, como no de consumo

propriamente dito, ao qual é vedado o acesso à maioria das populações do planeta, isto é, opera por exclusão econômica e social, formando, em toda parte, centros de riqueza jamais vista ao lado de bolsões de miséria jamais vista; opera por lutas e guerras, com as quais efetua a maximização dos lucros, isto é, opera por dominação e extermínio; estende esse procedimento ao interior de cada sociedade, sob a forma da competição desvairada entre seus membros, com a vã promessa de sucesso e poder; tem suas decisões tomadas em organismos supra-nacionais, que operam com base no segredo e interferem nas decisões de governos eleitos, os quais deixam de representar seus eleitores e passam a gerir a vontade secreta desses organismos (a maioria deles privados), restaurando o princípio da “razão de Estado” e bloqueando tanto a república como a democracia, pois alarga o espaço privado e encolhe o espaço público. Nesse mercado, a hegemonia pertence ao capital financeiro e à transformação do dinheiro de mercadoria universal ou equivalente universal em moeda sem lastro no trabalho. Finança e monetarismo introduzem uma entidade mística muito mais misteriosa do que as mais misteriosas entidades religiosas: a “riqueza virtual”. A virtualidade, aliás, é o modo não só de expressão da riqueza, mas também da forma da competição entre os oligopólios e entre os indivíduos, pois se realiza como compra e venda de imagens e como disputa entre imagens, de sorte que não se refere a coisas e a acontecimentos, mas a signos virtuais sem realidade alguma. Aqui, rigorosa e literalmente, “tudo o que é sólido desmancha no ar”.

O encolhimento do espaço público se dá com as medidas tomadas para liquidar o Estado do bem-estar e resolver a crise fiscal do Estado, isto é, sua incapacidade para, simultaneamente, financiar o capital e a força de trabalho, o primeiro por meio de investimentos e a segunda por meio do salário indireto, ou seja, dos direitos sociais (férias, salário família, salário desemprego, previdência social, saúde e educação públicas gratuitas, etc). O Estado pós-moderno, isto é, neoliberal, diminui institucionalmente no pólo ligado aos serviços e bens públicos e, portanto, corta o emprego do fundo público para os direitos sociais, canalizando a quase totalidade dos recursos para atender ao capital. Se articularmos o modo de operação do mercado e o encolhimento do Estado na área dos direitos sociais, veremos a barbárie contemporânea em pleno curso: a exclusão econômico-social, a miséria, o desemprego levam a desigualdade e a injustiça sociais ao seu máximo, tanto nas relações entre classes em cada país, como nas relações internacionais.

Dessa maneira, se articularmos a secularização moderna –que simplesmente lançou a religiosidade para o espaço privado e esperou que a marcha da razão e da ciência findariam por eliminar a religião–, o mercado pós-moderno –que opera por extermínio e exclusão e com a fantasmagoria mística da riqueza virtual e dos signos virtuais–, o Estado neoliberal –caracterizado pelo alargamento do espaço privado e encolhimento do espaço público dos direitos–, e a condição pós-moderna de insegurança gerada pela compressão espaço-temporal –na qual o medo do efêmero leva à busca do eterno–, podemos compreender que a barbárie contemporânea provoque o retorno do recalcado ou do reprimido, isto é, o ressurgimento do fundamentalismo religioso não apenas como experiência pessoal, mas também como interpretação da ação política.

Além disso, o conjunto de traços do mercado, a presença política de mega-organismos econômicos privados transnacionais nas decisões dos governos e o Estado neoliberal indicam que estamos diante da privatização da *polis* e da *res publica*. Essa privatização produz como primeiro efeito a despolitização. De fato, a ideologia pós-moderna é inseparável da ideologia da competência, segundo a qual, os que possuem determinados conhecimentos têm o direito natural de mandar e comandar os demais em todas as esferas da existência, de sorte que a divisão social aparece como divisão entre os especialistas competentes, que mandam, e os demais, incompetentes, que executam ordens ou aceitam os efeitos das ações dos especialistas. Isso significa que, em política, as decisões são tomadas por técnicos ou especialistas, via de regra, sob a forma do segredo (ou, quando publicadas, o são em linguagem perfeitamente incompreensível para a maioria da sociedade) e escapam inteiramente dos cidadãos, consolidando o fenômeno generalizado da despolitização da sociedade. A privatização do espaço público e a despolitização são sinais alarmantes de que podemos estar perante o risco do fim da política. Este fim pode estar anunciado não só pela ideologia da competência, mas também pela sua contraparte, a teologia política, que sustenta os fundamentalismos religiosos. Com efeito, se seguimos o comando do técnico competente, por que não haveríamos de seguir o de um líder religioso carismático, que fala uma linguagem até mais compreensível (a lógica e enciclopédia populares de que falava Marx)? A transcendência da competência técnica corresponde à transcendência da mensagem divina a alguns eleitos ou iniciados, e não temos por que nos surpreender com o entrecruzamento entre o fundamentalismo do mercado e o fundamentalismo religioso.

Mas não só isso. O traço principal da política, traço que se manifesta na sua forma maior, qual seja, na democracia, é a legitimidade do

conflito e a capacidade para ações que realizam o trabalho do conflito, ações que se efetuam como contra-poderes sociais de criação de direitos e como poderes políticos de sua legitimação e garantia. Aqui, ainda uma vez, o retorno dos fundamentalismos religiosos nos coloca diante de um risco de imensas proporções. Por que? Em primeiro lugar, por que, tendo a modernidade lançado a religião para o espaço privado, hoje o encolhimento do espaço público e o encolhimento do espaço privado podem dar novamente às religiões o papel da ordenação e da coesão sociais. Em segundo lugar, por que a história já mostrou os efeitos dessa ordenação e coesão promovidas pela religião.

De fato, as grandes religiões monoteístas –judaísmo, cristianismo e islamismo– não têm apenas que enfrentar, do ponto de vista do conhecimento, a explicação da realidade oferecida pelas ciências, mas têm ainda que enfrentar, de um lado, a pluralidade de confissões religiosas rivais e, de outro, a moralidade laica determinada por um Estado secular ou profano. Isso significa que cada uma dessas religiões só pode ver a ciência e as outras religiões pelo prisma da rivalidade e da exclusão recíproca, uma oposição não tem como exprimir-se num espaço público democrático porque não pode haver debate, confronto e transformação recíproca em religiões cuja verdade é revelada pela divindade e cujos preceitos, tidos por divinos, são dogmas. Porque se imaginam em relação imediata com o absoluto, porque se imaginam portadoras da verdade eterna e universal, essas religiões excluem o trabalho do conflito e da diferença e produzem a figura do Outro como demônio e herege, isto é, como o Falso e o Mal.

Não é, portanto, casual em nossos dias, o súbito prestígio de Carl Schmitt: a política entendida como guerra dos amigos contra os inimigos e como vontade e decisão secreta do soberano, cuja ação é incontestada, correspondem perfeitamente à maneira como os fundamentalismos religiosos concebem a política como batalha entre o bem e o mal e a atividade soberana como missão sagrada porque comandada por Deus. Os discursos de Sharon, Bin Laden e Bush são as expressões mais perfeitas e mais acabadas da impossibilidade da política sob o fundamentalismo das religiões monoteístas reveladas. Com elas, a política cede lugar à violência como purificação contra o Mal, e os políticos cedem lugar aos profetas, isto é, aos intérpretes da vontade divina, chefes infalíveis.

Dessa maneira, o desencantamento do mundo, obra da civilização moderna, se vê às voltas com o misticismo do mercado e a violência da teologia política. Em outras palavras, com a barbárie interna à ação civilizatória.

A CRÍTICA DO PODER TEOLÓGICO-POLÍTICO EM ESPINOSA

Antes de nos aproximarmos da crítica espinosana à teologia política, convém, de maneira muito breve e sumária, recordar algumas das posições teóricas exemplares a respeito da relação entre fé e razão, teologia e filosofia, tomando como referência o cristianismo (ainda que posições semelhantes possam ser encontradas tanto no judaísmo como no islamismo). Destaquemos cinco delas:

- a de Paulo e Agostinho, que pode ser resumida na oposição paulina, segundo a qual a fé é escândalo para a razão e a razão é escândalo para fé, não podendo haver comércio e colaboração entre ambas. Acrescentemos à afirmação paulina a concepção agostiniana de ordem cósmica como hierarquia dos seres na qual o grau superior sabe mais e pode mais que o grau inferior, que por isso mesmo lhe deve obediência. No que da respeito ao homem, além de seu lugar na hierarquia universal, há também uma hierarquia entre os componentes de seu ser, tal que o corpo é o grau mais inferior, seguido da razão e esta suplantada pelo espírito ou pela fé. Aqui, não só a razão está subordinada à fé, como é nada diante dela. Por isso mesmo, a teologia só pode ser negativa;
- a de Tomás de Aquino, para quem a razão natural é de origem divina, assim como é de origem divina a revelação ou luz sobrenatural. Ora, a verdade não contradiz a verdade, portanto, embora a revelação seja superior à razão, ambas não se contradizem, mas a revelação completa e supera a razão. A teologia é positiva como teologia racional e subordinada à teologia revelada, a qual, para o entendimento humano, só pode ser negativa e objeto de fé;
- a de Abelardo e Guilherme de Ockham, os quais é preciso separar verdades de fé e verdades de razão, admitindo a existência de um saber próprio da fé e outro próprio da razão, independentes e que não se contradizem não porque a verdade não contradiz a verdade, mas porque nada têm em comum. Não havendo relação alguma entre fé e razão, não podem completar-se nem contradizer-se;
- a de Kant, quando propõe “a religião nos limites da simples razão”, isto é, quando, depois de separar razão pura teórica e razão pura prática, coloca os conteúdos da fé e da religião na esfera da razão prática. Dessa maneira, exprimindo o espírito da modernidade, Kant circunscreve a religião à esfera da vida prática e recusa validade para uma teologia racional ou especulativa, assim como para a teologia revelada;

- a de Hegel, para quem a religião é um momento da vida do Espírito Absoluto, passando das religiões da exterioridade (greco-romana e judaica) à da interioridade (cristianismo) e tendo no protestantismo sua figura mais espiritualizada, mais alta e final cuja verdade se encontra na filosofia. Podemos dizer que a posição hegeliana é a inversão final da posição paulina-agostiniana.

Essas cinco posições são tomadas *no interior da religião e da fé*. Todas salvam a religião, seja excluindo a razão, seja recorrendo a uma hierarquia entre fé e razão, seja estabelecendo uma separação em face da razão, seja por meio da filosofia da história, isto é, da interiorização do tempo judaico-cristão como um tempo dramático ou referenciado, teleológico, epifânico e teofânico, de tal maneira que a filosofia hegeliana é o ponto culminante da racionalização da religião e da sacralização da razão.

A essas posições interiores à religião, cabe contrapor a dos libertinos dos séculos XVI e XVII e a dos *philosophes* da Ilustração, com os quais o desencantamento do mundo se realiza no *exterior da religião*, isto é, pela idéia de que as religiões (sobretudo as reveladas) são ignorância, atraso, obstáculo à civilização e instituídas com uma única finalidade, qual seja, a dominação política por meio do engodo e do logro. Nessa perspectiva, a razão ou a filosofia não salvam a religião, mas a destroem ou, no caso dos defensores da tolerância, a excluem do espaço público e a transferem para o interior da consciência, na qualidade de escolha ou preferência subjetiva, isto é, de opinião que, enquanto opinião, deve ser tolerada, desde que não interfira no espaço político, no qual sua presença é causa de fanatismo, sectarismo e sedição, isto é, barbárie.

A posição de Espinosa se distingue de todas essas. É verdade que, como Abelardo e Ockham, julga que fé e razão estão separadas e que, portanto, teologia e filosofia são inteiramente diferentes. É verdade que, como Kant mais tarde, afasta religião e teologia do campo especulativo e as coloca no campo prático. É verdade também que, como os Ilustrados mais tarde, considera a fé ou a religião uma opinião de foro íntimo que deve ser tolerada, desde que não interfira no espaço público provocando violência e terror. E é verdade que, como os libertinos, estabelece uma ligação necessária entre teologia e dominação política por engodo e logro. Todavia, essas semelhanças escondem diferenças profundas. Ockham separara duas esferas de *saber*; Espinosa demonstra que a separação entre filosofia e teologia não é uma separação entre dois tipos de saber, pois a teologia não é um saber, e sim um não-saber. Kant retira religião e teologia do campo especulativo, mas lhes dá funções práticas no campo da salvação e da esperança; Espinosa retira religião e teologia do campo

especulativo, admite que qualquer religião (revelada ou não) é a busca imaginária de salvação, e afirma que a função prática da teologia não é a da religião, pois esta busca imaginariamente a salvação, enquanto aquela pretende conseguir a servidão humana. Diferentemente dos libertinos e dos Ilustrados, não julga a religião uma forma arcaica ou primitiva do espírito humano, mas a relação necessária da imaginação humana com a contingência e com o medo que esta gera. E por fim, diferentemente de libertinos e Ilustrados, que afastam a religião e a teologia como formas de engodo e logro, Espinosa busca a gênese de ambas e a maneira como constituem os alicerces ou os fundamentos de um determinado tipo de poder, o poder teológico-político. Sem destruir esses alicerces e fundamentos, toda crítica da religião e da teologia corre o risco de mantê-las sem que se perceba que estão sendo mantidas porque seus fundamentos não foram destruídos.

Para compreendermos o surgimento da religião e do poder teológico-político, é preciso remontar à sua causa primeira: a superstição.

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram freqüentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for [...] Até julgam que Deus tem aversão pelos sábios e que seus decretos não estão inscritos em nossa mente, mas sim nas entranhas dos animais, ou que são os loucos, os insensatos, as aves, quem por instinto ou sopro divino os revela. A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina e alimenta a superstição [...] os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo [...] finalmente, é quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos detêm o maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos reis (Espinosa, 1925: 5; 1988: 111).

O medo é a causa que origina e alimenta a superstição e os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo. Mas de onde vem o próprio medo?

Se os homens pudessem ter o domínio de todas as circunstâncias de suas vidas, diz Espinosa, não se sentiriam à mercê dos caprichos da fortuna, isto é, do acaso ou da sorte. Que é o acaso? A ordem comum da

Natureza tecida com os encontros fortuitos entre as coisas, os homens e os acontecimentos. Os homens se sentem à mercê da fortuna porque tomam essa ordem comum, imaginária, como se fosse a ordem necessária da realidade. De onde vem a ordem comum? Da maneira como interpretam a realidade conforme suas paixões, pois estas são a forma originária, natural e necessária de sua relação com o mundo. O desejo, demonstra Espinosa na *Ética*, é a própria essência dos seres humanos. Paixões e desejos são as marcas de nossa finitude, de nossas carências e de nossa dependência do que nos é exterior e que escapa de nosso poder. Por isso mesmo, a abertura do *Tratado Teológico-Político* propõe uma hipótese –se os homens tivessem poder e controle sobre todas as circunstâncias de suas vidas–, que será negada e de cuja negação vemos emergir a superstição.

Como não possuem o domínio das circunstâncias de suas vidas e são movidos pelo desejo de bens que não parecem depender deles próprios, os humanos são habitados naturalmente por duas paixões, o medo e a esperança. Têm medo que males lhes aconteçam e que bens não lhes aconteçam, assim como têm esperança de que bens lhes aconteçam e de que males não lhes aconteçam. Visto que esses bens e males, não parecendo depender deles próprios, lhes parecem depender inteiramente da fortuna ou do acaso, e como reconhecem que tais coisas são efêmeras, seu medo e sua esperança jamais acabam, pois assim como coisas boas lhes vieram sem que soubessem como nem por que, também podem desaparecer sem que saibam as razões desse desaparecimento; e assim como coisas más lhes vieram sem que soubessem como nem por que, também podem desaparecer sem que saibam os motivos de sua desapareição.

A gênese da superstição encontra-se, portanto, na *experiência da contingência*. A relação imponderável com um tempo cujo curso é ignorado, no qual o presente não parece vir em continuidade com o passado e nada, nele, parece anunciar o futuro, gera simultaneamente a percepção do efêmero e do tempo descontínuo, a incerteza e a imprevisibilidade. Desejantes e inseguros, os homens experimentam medo e esperança. De seu medo nasce a superstição. Com efeito, a incerteza e a insegurança geram a procura de sinais que permitam prever a chegada de bens e males; essa busca gera a credulidade em signos; a credulidade leva à busca de sistemas de signos indicativos, isto é, de presságios e a busca de presságios, à crença em poderes sobrenaturais que, inexplicavelmente, enviam bens e males aos homens. Dessa crença em poderes transcendentos misteriosos, nascerá a religião.

Assim, por medo de males e da perda de bens, e por esperança de bens e de sua conservação, ou seja, pelo sentimento da contingência

do mundo e da impotência humana para dominar as circunstâncias de suas vidas, os homens se tornam supersticiosos, alimentam a superstição por meio da credulidade e criam a religião como crença em poderes transcendentais ao mundo, que o governam segundo decretos humanamente incompreensíveis. Por que ignoram as causas reais dos acontecimentos e das coisas, por que ignoram a ordem e conexão necessárias de todas as coisas e as causas reais de seus sentimentos e de suas ações, imaginam que tudo depende de alguma vontade onipotente que cria e governa todas as coisas segundo desígnios inalcançáveis pela razão humana. Por isso abdicam da razão como capacidade para o conhecimento da realidade e esperam da religião não somente essa explicação, mas também que afaste o medo e aumente a esperança.

Mas Espinosa prossegue: se o medo é a causa da superstição, três conclusões se impõem. A primeira é que todos os homens estão naturalmente sujeitos a ela, e não, como afirmam os teólogos, porque teriam uma idéia confusa da divindade, pois, ao contrário, a superstição não é efeito e sim causa da ignorância a respeito da deidade. A segunda é que ela deve ser extremamente variável e inconstante, uma vez que variam as circunstâncias em que se tem medo e esperança, variam as reações de cada indivíduo às mesmas circunstâncias e variam os conteúdos do que é temido e esperado. A terceira é que só pode ser mantida ou permanecer mais longamente se uma paixão mais forte a fizer subsistir, como o ódio, a cólera e a fraude. Facilmente os homens caem em todo tipo de superstição. Dificilmente persistem durante muito tempo numa só e na mesma. Ora, diz Espinosa, não há meio mais eficaz para dominar os homens do que mantê-los no medo e na esperança, mas também não há meio mais eficaz para que sejam sediciosos e inconstantes do que a mudança das causas de medo e esperança. Por conseguinte, os que ambicionam dominar os homens precisam estabilizar as causas, as formas e os conteúdos do medo e da esperança. Essa estabilização é feita por meio da religião:

Por isso é que estas [as massas] são facilmente levadas, sob a capa da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano. Foi, de resto, para prevenir esse perigo que houve sempre o cuidado de rodear a religião, fosse ela verdadeira ou falsa, de culto e aparato, de modo a que se revestisse da maior gravidade e fosse escrupulosamente observada por todos (Espinosa, 1925: 5; 1988: 111).

Oficiantes dos cultos, senhores da moralidade dos crentes e dos governantes, intérpretes autorizados das revelações divinas, os sacerdotes buscam fixar as formas fugazes e os conteúdos incertos das imagens de bens e males e das paixões de medo e esperança. Essa fixação de formas e conteúdos será tanto mais eficaz quanto mais os crentes acreditarem que sua fonte é a vontade do próprio Deus revelada a alguns homens sob a forma de decretos, mandamentos e leis. Em outras palavras, a eficácia no controle da superstição aumenta se os conteúdos de medo e esperança surgirem como revelações da vontade e do poder de uma divindade transcendente. Isso significa que as religiões reveladas são mais potentes e mais estabilizadoras do que as outras. A potência religiosa torna-se ainda mais forte se os diferentes poderes que governam o mundo forem unificados num único poder onipotente –o monoteísmo é uma religião mais potente do que o politeísmo. A força da religião aumenta, se os crentes estiverem convencidos de que o único deus verdadeiro é o seu e que ele os escolheu para enviar suas vontades. Em outras palavras, uma religião monoteísta é mais potente quando seus fiéis se consideram eleitos pelo deus verdadeiro, que lhes promete bens terrestres, vingança contra seus inimigos e salvação numa outra vida, que será eterna. E, por fim, a força dessa religião é ainda maior se seus crentes acreditarem que o deus se revela, isto é, fala aos fiéis, dizendo-lhes qual é sua vontade –a religião monoteísta da eleição de um povo e do deus revelado é a mais potente de todas.

Ora, a vontade divina revelada terá um poder muito mais forte se a revelação não for algo corriqueiro e ao alcance de todos, mas algo misterioso dirigido a alguns escolhidos –os profetas. Assim, o núcleo da religião monoteísta revelada é a profecia, pois dela provém a unidade e a estabilidade que fixam de uma vez por todas os conteúdos do medo e da esperança. Essa fixação assume a forma de mandamentos ou leis divinas, que determinam tanto a liturgia, isto é, as cerimônias e os cultos, como os costumes, hábitos, formas de vida e de conduta dos fiéis. Numa palavra, a revelação determina as formas das relações dos homens com a divindade e dos homens entre si. Por outro lado, a profecia é também a revelação da vontade divina quanto ao governo dos homens: a divindade decreta as leis da vida social e política e determina quem deve ser o governante, escolhido pela própria divindade. Numa palavra, as religiões monoteístas reveladas ou proféticas fundam *políticas teocráticas*, nas quais o governante governa por vontade do deus. É isto que, no judaísmo e no cristianismo, aparece no texto de um livro sagrado, os *Provérbios*, no qual se lê: “todo poder vem do Alto/Por mim

reinam os reis e governam os príncipes”. É isso também que aparece no cristianismo com o chamado “princípio petríneo das Chaves”, ou o que se lê no Evangelho de Mateus: “Tu és pedra e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja. E as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu te darei as Chaves do Reino. O que ligares na terra será ligado no céu; o que desligares na terra será desligado no céu”.

Todavia, ainda que as profecias estejam consignadas em escritos sagrados invioláveis –as religiões monoteístas reveladas são as três religiões do Livro, judaísmo, cristianismo e islamismo–, o fato de que esses escritos sejam a fonte do poder teocrático os transforma em objeto permanente de disputa e guerra. Essa disputa e essa guerra se realizam em torno da *interpretação* do texto sagrado, seja em torno de quem tem o direito de interpretá-lo, seja em torno do próprio conteúdo interpretado. É na disputa e guerra das interpretações que surge a figura do teólogo. Isso significa que a teologia não é um saber teórico ou especulativo sobre a essência de Deus, do mundo e do homem, e sim um poder para interpretar o poder do deus, consignado em textos.

A teologia é definida pela tradição judaica e cristã como ciência supranatural ou sobrenatural, pois sua fonte é a revelação divina consignada nas Sagradas Escrituras. Ora, Espinosa considera que a filosofia é o conhecimento da essência e da potência de Deus, isto é, o conhecimento racional da idéia do ser absolutamente infinito e de sua ação necessária. Em contrapartida, considera que a Bíblia não oferece (nem é sua finalidade fazê-lo) um conhecimento racional especulativo da essência e potência do absoluto, e sim um conjunto muito simples de preceitos para a vida religiosa e moral, que podem ser reduzidos a dois: amar a Deus e ao próximo (os preceitos da justiça e da caridade). Não há na Bíblia conhecimentos especulativos ou filosóficos porque, afirma Espinosa, uma revelação é um conhecimento por meio de imagens e signos com que nossa imaginação cria uma imagem da divindade com a qual possa relacionar-se pela fé. Eis porque não há que se procurar nas Sagradas Escrituras especulações filosóficas, mistérios filosóficos, exposições racionais sobre a essência e a potência de Deus, pois ali não estão: o Antigo Testamento é o documento histórico de um povo determinado e de seu Estado, hoje desaparecido, a teocracia hebraica; o Novo Testamento é o relato histórico da vinda de um salvador, de sua vida, de seus feitos, de sua morte e de suas promessas a quem o seguir.

Uma vez que os escritos sagrados das religiões não se dirigem ao intelecto e ao conhecimento conceitual do absoluto, não há neles

fundamento teórico para o aparecimento da teologia, entendida como interpretação racional ou especulativa de revelações divinas. Eis por que, aparentando dar fundamentos racionais às imagens com que os crentes concebem a divindade e as relações dela com eles, o teólogo invoca a razão para, “depois de garantir por razões certas” sua interpretação do que foi revelado, encontrar “razões para tornar incerta” a razão, combatendo-a e condenando-a. Os teólogos, explica Espinosa, cuidaram em descobrir como extorquir dos Livros Sagrados suas próprias ficções e arbitrariedades e por isso “nada fazem com menor escrúpulo e maior temeridade do que a interpretação das Escrituras”. Não só isso. Se nesse labor algo os aflige,

não é o temor de atribuir ao Espírito Santo algum erro e de se afastar do caminho da salvação, mas sim que outros os apanhem em erro e, desse modo, tenham sua autoridade calcada pelos pés dos adversários e sejam alvo de escárnio. Porque, se os homens fossem sinceros quando falam das Escrituras, outra seria sua regra de vida: suas mentes não andariam agitadas com tanta discórdia, não se combateriam uns aos outros com tanto ódio, nem seriam arrastados por um tão cego e temerário desejo de interpretar as Escrituras e de inventar coisas novas na religião (Espinosa, 1925: 115; 1988: 207).

Recorrendo à razão ou luz natural quando dela carece para impor o que interpreta e expulsando a razão quando esta lhe mostra a falsidade da interpretação, ou quando já obteve a aceitação do seu ponto de vista, a atitude teológica em face da razão desenha o lugar próprio da teologia: esta é um sistema de imagens com pretensão ao conceito com o escopo de obter, por um lado, o reconhecimento da autoridade do teólogo (e não da verdade intrínseca de sua interpretação) e, por outro, a submissão dos que o escutam, tanto maior se for conseguida por consentimento interior. O teólogo visa à obtenção do desejo de obedecer e de servir. Dessa maneira, torna-se clara a diferença entre filosofia e teologia. A filosofia é saber. A teologia, não-saber, uma prática de origem religiosa destinada a criar e conservar autoridades pelo incentivo ao desejo de obediência. Toda teologia é teologia política.

Inútil para a fé –pois esta se reduz a conteúdos muito simples e a poucos preceitos de justiça e caridade–, perigosa para a razão livre –que opera segundo sua necessidade interna autônoma–, danosa para a política –que trabalha os conflitos sociais em vista da paz, da segurança

e da liberdade dos cidadãos—, a teologia não é apenas diferente da filosofia, mas a ela se opõe. Por isso, escreve Espinosa, “nenhum comércio e nenhum parentesco pode haver entre filosofia e teologia, pois seus fundamentos e seus objetivos são inteiramente diferentes”.

Como se observa, Espinosa não diz que a religião é um imaginário arcaico que a razão expulsa, nem diz que a superstição é um defeito mental que a ciência anula. Não se trata de excluir a religião nem de incluí-la na marcha da razão na história e sim trata-se de examinar criticamente o principal efeito da religião monoteísta revelada, qual seja, a teologia política. Espinosa indaga como e porque há superstição, como e por que a religião domina os espíritos e quais são os fundamentos do poder teológico-político, pois se tais fundamentos não forem destruídos, a política jamais conseguirá realizar-se como ação propriamente humana em condições determinadas.

Ao iniciarmos nosso percurso, enfatizamos que a contingência, a insegurança, a incerteza e a violência são as marcas da condição pós-moderna ou da barbárie neoliberal e do decisionismo da “razão de Estado”, e que são elas responsáveis pela despolitização (sob a hegemonia da ideologia da competência e do encolhimento do espaço público) e pelo ressurgimento dos fundamentalismos religiosos, não somente na esfera moral, mas também na esfera da ação política. Se acompanharmos a interpretação espinosana, podemos destacar os seguintes aspectos: a experiência da contingência, gerando incerteza e insegurança, alimenta o medo e este gera superstição; a finitude humana e a essência passional ou desejanter dos humanos os coloca na dependência de forças externas que não dominam e que podem dominá-los; para conjurar a contingência e a finitude, assegurar a realização dos desejos e diminuir o caráter efêmero de seus objetos e estabilizar a instabilidade da existência, os humanos confiam em sistemas imaginários de ordenação do mundo: presságios, deuses, religiões e reis, isto é, confiam em forças e poderes transcendentais; para não ficar ao sabor das vicissitudes da fortuna, aceitam ficar à mercê de poderes cuja forma, conteúdo e ação lhes parecem portadores de segurança, desde que obedecidos diretamente ou tenham seus representantes obedecidos. A religião racionaliza (em sentido psicanalítico) o medo e a esperança; a submissão ao poder político como poder de uma vontade soberana secreta, situada acima de suas vontades individuais, racionaliza o permitido e o proibido. Essa dupla racionalização é mais potente quando a religião é monoteísta, revelada e destinada a um povo que se julga eleito pelo deus. A potência dessa racionalização político-religiosa é

ainda maior, se alguns peritos ou especialistas reivindicarem a competência exclusiva e o poder para interpretar as revelações (portanto as vontades divinas), decidindo quanto ao conteúdo do bem e do mal, do justo e do injusto, do verdadeiro e do falso, do permitido e do proibido, do possível e do impossível, além de decidir quanto a quem tem o direito ao poder político e às formas legais da obediência civil.

Essa dominação é religiosa e política –é teologia política; aquele que a exerce, enquanto especialista competente, avoca para si o conhecimento das vontades divinas e domina os corpos e os espíritos dos fiéis, governantes e governados –é o teólogo político. O poder político, na medida em que provém de revelações divinas, é de tipo teocrático, isto é, o comando, em última instância, é do próprio deus, imaginado antropocentricamente e antropomorficamente como um super-homem, pessoa transcendente dotada de vontade onipotente, entendimento onisciente, com funções de legislador, monarca e juiz do universo.

Para Espinosa, tratava-se, de um lado, de compreender as necessidades a que a religião responde e, de outro, de demolir aquilo que provém dela como efeito político, isto é, a teologia política. Em termos espinosanos, demolir os fundamentos do poder teológico-político significa:

- compreender a causa da superstição, isto é, o medo e a esperança produzidos pelo sentimento da contingência do mundo, das coisas e dos acontecimentos, e sua consequência necessária, isto é, a religião como respostas à incerteza e à insegurança, isto é, como crença numa vontade superior que governa os homens e todas as coisas;
- compreender como surgem as religiões reveladas para fixar formas e conteúdos da superstição, a fim de estabilizá-la e usá-la como instrumento de ordenação do mundo e de coesão social e política;
- realizar a crítica da teologia sob três aspectos principais: a) mostrando que é inútil para a fé, pois a Bíblia não contém verdades teóricas ou especulativas sobre Deus, o homem e o mundo, mas preceitos práticos muito simples –adorar a Deus e amar o próximo–, que podem ser compreendidos por todos. O Antigo Testamento, é o documento histórico e político de um Estado particular determinado, o Estado hebraico fundado por Moisés, não podendo servir de modelo e regra para Estados não hebraicos. Por sua vez o Novo Testamento é uma mensagem de salvação individual cujo conteúdo também é bastante simples, qual seja, Jesus é o Messias que redimiu os homens do pecado original e os conduzirá à glória

da vida eterna, se amarem uns aos outros como Jesus os amou; b) criticando a suposição de que há um saber especulativo e técnico possuído por especialistas em interpretação dos textos religiosos, mostrando que conhecer a Bíblia é conhecer a língua e a história dos hebreus, e, portanto, que a interpretação dos livros sagrados é uma questão de filologia e história e não de teologia; e c) mostrando que a particularidade histórico-política narrada pelo documento sagrado não permite que a política teocrática, que o anima, seja tomada como paradigma universal da política, pois é apenas a maneira como um povo determinado, em condições históricas determinadas, fundou seu Estado ao mesmo tempo que sua religião, sem que sua experiência possa ou deva ser generalizada para todos os homens em todos os tempos e lugares; por conseguinte toda tentativa teológica de manter a teocracia como forma política ordenada por Deus é fraude e engodo;

- examinar e demolir o fundamento do poder teológico-político, qual seja a imagem antropomórfica de um deus imaginado como pessoa transcendente, dotado de vontade onipotente e intelecto onisciente, criador, legislador, monarca e juiz do universo. A Parte I da *Ética* é, simultaneamente, a explicação da gênese imaginária do antropomorfismo e do antropocentrismo religioso e teológico, e sua destruição pela demonstração de que Deus não é pessoa transcendente cujas vontades se manifestam na criação contingente de todas as coisas e na revelação religiosa, mas a é a substância absolutamente infinita cuja essência e potência são imanentes ao universo inteiro, o qual se ordena em conexões necessárias e determinadas, nele nada havendo de contingente. Em outras palavras, somente a crítica da transcendência do ser e do poder do Absoluto e da contingência de suas ações voluntárias pode dismantellar o poder teológico-político;
- encontrar os fundamentos da política na condição humana ou nos “homens tais como realmente são” e não como os teólogos gostariam que eles fossem, ou seja, a política não é uma ciência normativa que depende da religiosidade do homem, para o qual o deus teria enviado mandamentos e a definição do bem e do mal, com a qual se construiria a imagem do bom governante virtuoso, que recebe mandato divino para dirigir e dominar as paixões dos homens. A política é atividade humana imanente ao social, que é instituído pelas paixões e ações dos homens em condições determinadas;

- uma vez que a origem do poder político é imanente às ações dos homens e que o sujeito político soberano é a potência da massa (*multitudinis potentia*) e que esta decide agir em comum mas não pensar em comum, o poder teológico-político é duplamente violento: em primeiro lugar, porque pretende roubar dos homens a origem de suas ações sociais e políticas, colocando-as como cumprimento a mandamentos transcendentais de um vontade divina incompreensível ou secreta, fundamento da “razão de Estado”; em segundo, porque as leis divinas reveladas, postas como leis políticas ou civis, impedem o exercício da liberdade, pois não regulam apenas usos e costumes, mas também a linguagem e o pensamento, procurando dominar não só os corpos, mas também os espíritos;
- na medida em que o poder teológico-político instrumentaliza a crença religiosa para assegurar obediência e servidão voluntária, fazendo com que os homens julguem honroso derramar seu sangue e o dos outros para satisfazer à ambição de uns poucos, esse poder é exercício do terror.

BIBLIOGRAFIA

- Benjamin, Walter 1985 “O conceito de história” em *Obras escolhidas. Magia e técnica. Arte e política* (São Paulo: Brasiliense).
- Espinosa 1925 “Tractatus theologico-politicus” em *Spinoza Opera* (Heidelberg: Carl Gebhardt) Tomo III. [Em português: 1988 *Tratado Teológico-Político* (Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda)].
- Harvey, David 1992 *A condição pós-moderna* (São Paulo: Loyola).
- Ramonedá, Josep 2000 *Depois da paixão política* (São Paulo: Editora Senac).

ATILIO A. BORON* E SABRINA GONZÁLEZ**

RESGATAR O INIMIGO?
CARL SCHMITT E OS DEBATES
CONTEMPORÂNEOS DA TEORIA DO ESTADO
E DA DEMOCRACIA

POR QUE CARL SCHMITT?

Neste trabalho, propomo-nos a avaliar a eventual contribuição que o pensamento de Carl Schmitt poderia supostamente aportar para o aprofundamento de nossa compreensão sobre o estado e a democracia no capitalismo contemporâneo. Devemos confessar que esta tentativa nasce da perplexidade que nos produz a constatação do auge schmittiano em uma literatura –que se nutre tanto de autores de prosápia liberal como de outros provenientes do outro confim do arco ideológico– que assegura ter encontrado nas elaborações conceituais do teórico alemão ferramentas imprescindíveis para superar o atual *impasse* da teoria política. Diante desta “moda schmittiana” nossa insatisfação é dupla. Por um lado, nos preocupa a relevância que se concede à obra de um autor que sem a menor dúvida pertence ao núcleo duro do pensamento autoritário e reacionário

* Secretário Executivo do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO). Professor regular titular de Teoria Política e Social da Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de Buenos Aires (UBA). Pesquisador do CONICET.

** Licenciada em Ciência Política pela Universidade de Buenos Aires (UBA). Docente e pesquisadora da Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de Buenos Aires (UBA).

do século XX. Parafraseando a clássica distinção de Schmitt entre *amigo* e *inimigo*, parece-nos que pretender fortalecer a penetração e o rigor da reflexão sobre a democracia indo ao resgate de um dos mais inflamados *inimigos* –tanto no terreno das idéias como na prática concreta da Alemanha do período entre guerras– constitui um enorme erro de apreciação e uma mostra eloqüente do estado de confusão que reina no campo do pensamento supostamente progressista e contestatário. Neste sentido, acreditamos ser importante apontar que uma coisa é tentar um “diálogo crítico” com o pensamento schmittiano, ao que mal nos poderíamos opor, e outra bem distinta é cair, em alguns momentos, em uma escandalosa sobrevalorização dos méritos de sua obra. Não se trata de ignorar as contribuições teóricas que se geram à margem do pensamento democrático liberal ou da tradição socialista. Mas é imprescindível assinalar que Schmitt jamais abjurou de sua lealdade com o regime político que produziu a mais horrorosa tragédia política do século XX. Dupla insatisfação, dizíamos também, porque um conjunto de intelectuais e teóricos que se reconhecem no campo da esquerda e que são, ou melhor, foram referentes teóricos importantes do mesmo, são protagonistas fundamentais da dolorosa reabilitação deste pensador nazi. Quando não poucos intelectuais conservadores e neoconservadores se detiveram alarmados às portas do edifício teórico schmittiano, muitos dos que provinham do marxismo e outras variantes do pensamento crítico adentraram ao mesmo irresponsável e despreocupadamente, sem medir as conseqüências de seus atos.

Podemos dizer, em conseqüência, que a moda schmittiana reconhece várias fontes de inspiração. Começemos mencionando aqueles que estudaram a obra de Schmitt com rigor e sem ruídos, alheios a momentâneos humores, mas no nosso entender na equivocada convicção de que existiriam nos escritos do pensador alemão elementos de grande valor para a reconstrução da teoria política. Na Argentina, o exemplo mais destacado é oferecido pela obra de Jorge E. Dotti (2000)¹. Em segundo lugar, a moda schmittiana

1 Julio Pinto, em seu prólogo a *Carl Schmitt: su época y su pensamiento* aponta os alvos principais deste itinerário. Desde o “Diálogo crítico” de José Aricó em 1984 até a “reabilitação” proposta de posições de esquerda por Giacomo Marramao há um longo período, só possível graças ao lamentável extravio teórico e prático sofrido pelo marxismo italiano desde a década dos 80 e em cuja confusão a figura de Schmitt surge como a de um gigante intelectual capaz de resolver os novos enigmas da política que a herança gramsciana se revelava incapaz de resolver (Pinto, 2002: 8-9). De todos modos, saudamos a aparição do livro compilado por Jorge E. Dotti e Julio Pinto (2002), assim como a publicação de *Carl Schmitt en la Argentina* (Dotti, 2000), ambos muito mais cautelosos que nossos colegas europeus na apreciação das contribuições da obra do autor alemão à teoria política contemporânea.

se nutre também disso que com sua sabedoria Platão denominava “o afã de novidades”, isto é, uma atitude fortemente marcada pelo esnobismo e pela brilhante superficialidade daqueles, que a exemplo dos sofistas, substituíam a reflexão medular por engenhosos jogos de linguagem diante da necessidade de demonstrar que se está a par do que discutem os cérebros “bem pensantes” de seu tempo. Para aqueles que caíram sob esta influência, o exame da obra de Schmitt não precisa de outra justificação além do fato de que aparentemente todo mundo está falando dela. No entanto, devemos reconhecer que nossa maior preocupação centra-se na terceira das musas inspiradoras desta moda schmittiana, as exuberantes exaltações que o pensamento schmittiano conseguiu concitar desde a celeberrima “crise do marxismo”, convertida em próspera indústria acadêmica e em uma segura avenida para o reconhecimento material e espiritual de um vasto exército de intelectuais desiludidos deixados em posições um tanto incômodas pelas vertiginosas mudanças histórico-políticas ocorridas nas duas últimas décadas do século passado. Uma maneira oportuna de expiar as culpas do passado e de demonstrar uma renovada abertura intelectual – o “são ecletismo” tão apreciado pelo pequeno mundo acadêmico – parecia ser a insensata sobrevalorização que muitos ex-marxistas efetuam da obra de teóricos que até não faz muito tempo se encontravam nas antípodas de seu pensamento.

Uma das condições de existência do marxismo foi a crítica permanente e incessante de outras teorias. Portanto, longe de nossa intenção propor uma atitude de indiferença diante da produção schmittiana. Não há nada no mundo mais antimarxista do que o empenho sectário daquelas boas almas esquerdistas que acreditam que se pode ser um bom marxista lendo tão só os autores que se inscrevem nessa tradição. Mas se esta atitude merece toda nossa reprovação, o mesmo ocorre com aquela que adotam os que, frustrados diante da esterilidade do dogma, superestimam temerariamente toda produção intelectual alheia à tradição marxista pelo único fato de sê-la. Os casos de Chantal Mouffe e de grande parte dos restos em decomposição do marxismo italiano são exemplos paradigmáticos desta variante. Considere-se que um pensador tão importante dessa corrente como Giacomo Marramao – quem durante anos pontificou *urbi et orbi* sobre qual devia ser a “leitura correta” do legado de Antonio Gramsci – se voltou de corpo e alma nada menos que à “recuperação” do, segundo ele, injustamente esque-

cido Carl Schmitt². O caso de Mouffe se inscreve na mesma linha involutiva, atribuindo à obra do pensador nazi uma estatura e uma densidade que crescem em proporção direta com o irreparável descaminho em que caiu a antiga *partisan* de maio do 68 parisiense. Em um texto de 1993, esta autora, seguindo os conselhos da direita neoconservadora, declarou morto o marxismo. Isto, é claro, trazia um problema atrelado: a desapareição do léxico das ciências sociais de toda noção referida ao antagonismo social. Por sorte, assegura Mouffe, dispomos do arsenal de conceitos schmittianos para dar conta dos antagonismos próprios da vida social e, de passagem, aproveitando-nos de sua incisiva crítica, para “fortalecer a democracia liberal” diante de seus detratores (Mouffe, 1993: 2).

A atual crise das democracias capitalistas e a decomposição teórico-prática do liberalismo político parecem ser os fatores que detonaram a desmedida proeminência alcançada pela obra deste jurista alemão. Diante de panoramas tão despojados de alternativas, poucos parecem ser capazes de resistir à tentação que supõe a possibilidade de recuperar opções do passado sem interrogar muito pelas credenciais dos reabilitados. Não obstante, se bem seja certo que os signos de decadência das atuais democracias são tão evidentes como nefastos –no mundo desenvolvido e na periferia– seria difícil assimilar esta declinante trajetória com a experimentada pelo parlamentarismo republicano de Weimar. Cabe perguntar, pois, qual o denominador comum que vincularia os desafortunados processos em curso nos anos 20 e 30 na Alemanha do século XX com os que reaparecem nas últimas décadas do século passado, e que motivam uma surpreendente exegese do pensamento schmittiano ante a qual não podemos apresentar nada menos do que nosso mais rotundo ceticismo.

DE CONTEXTOS SÓCIO-HISTÓRICOS E BIOGRÁFICOS

Um axioma fundamental de nossa perspectiva intelectual diz que não se pode entender a obra de um autor à margem das circunstâncias e avatares que marcaram seu tempo e sua própria biografia. Não se pode

2 Para Marramao “o decisionismo de Schmitt tem o mérito de dar conta, em um alto nível de conhecimento teórico [...] a assincronia entre *ratio* econômico-produtiva e ordenamento político institucional” (1980). Custa compreender como uma questão como esta, elaborada com muito maior clareza desde os escritos juvenis de Marx e Engels, possa aparecer ante os olhos do teórico italiano como uma contribuição decisiva à teoria política. Trata-se, portanto, de um comentário tão pomposo como banal, mas que reflete o espírito da época e a inacreditável sobrevalorização que a obra de Schmitt recebeu.

entender cabalmente a magnífica construção utópica de Platão em *A República* se não consideramos o contexto que presidiu sua elaboração. É óbvio que este não basta para produzir uma obra dessa envergadura, mas cria as condições imprescindíveis para sua concreção. Da mesma forma, compreender a obra de Maquiavel sem prestar atenção às circunstâncias que a Itália do renascimento atravessava e as que derivavam da própria inserção do autor em tais lutas não pode senão conduzir a lamentáveis equívocos. O tom sombrio que contagia toda a obra de Hobbes é somente produto de um traço de sua personalidade ou tem a ver com o fato de que aquela se desenvolve durante o período mais trágico e sangrento da história inglesa? O surgimento do materialismo histórico é compreensível à margem da instauração do modo de produção capitalista e da conformação de um proletariado industrial?

Sem cair em um ingênuo determinismo, que do contexto histórico conduziria sem mediações à criação de uma obra-prima do pensamento político (ou da escultura, da literatura, da música, etc.), o certo é que as produções culturais de uma época requerem, para sua correta decifração, a articulação do texto e do contexto, da palavra com a cena, do pensamento com a história. No caso de Schmitt os dados de definição do contexto são particularmente desafortunados, tanto no social como em relação à sua participação nele. Durante sua prolongada existência, Schmitt –que morre quase centenário em 1985, tendo nascido em 1888– foi testemunha e ator de um país como a Alemanha, que transitou desde o Império Alemão, conduzido pelo assim chamado Chanceler de Ferro Otto von Bismarck, até o começo da desintegração da divisão alemã resultante do segundo pós-guerra, passando pelas derrotas na Primeira Guerra Mundial, o sítio de Berlim, a divisão da Alemanha, a estabilização e recuperação da República Federal, a Guerra Fria e a construção do Muro de Berlim. Nascido e educado no seio de uma família católica da pequena burguesia de Westfalia, sua carreira acadêmica e política foi realmente impressionante e não pouco chamativa se considerarmos que suas leves oscilações políticas não transcenderam os limites de sua formação originária. Mais ainda, se alguma iniciativa adotou com o passar dos anos foi justamente a de acentuar ainda mais sua identidade reacionária ao manifestar sua intensa adesão ao regime nazi e sua incondicional lealdade para com o Führer. Ao revés do que ocorrera com muitos de seus colegas, no período de pós-guerra Schmitt recusou cumprir sequer com as mínimas formalidades impostas pelos aliados e pelo governo da República Federal Alemã para satisfazer os requisitos da “desnazificação”, em um gesto

que revelava tanto persistência de suas velhas crenças como sua inflexível resistência diante do que considerava um poder ilegítimo. E mais, com relação ao primeiro é preciso reconhecer que nosso autor “nunca se desculpou publicamente por sua cumplicidade com os horrores do Nacional Socialismo” (Sheuerman, 1999: 4). Terá sido por isso que Gyorg Lukács conclui, em seu clássico estudo, que “[e]m Carl Schmitt se revela ainda com maior clareza, se for cabível, como a sociologia alemã desemboca no fascismo” (1983: 528-537).

CRISE DA DEMOCRACIA E DECOMPOSIÇÃO DO LIBERALISMO

Tal como se observa do exposto mais acima, é impossível desconhecer que a influência intelectual de Carl Schmitt na Alemanha chegou a seu ponto mais alto nos anos 30, quando os fragores da catastrófica decomposição da República de Weimar e o surgimento, desenvolvimento e consolidação dos movimentos fascistas na Europa golpeavam duramente as democracias liberais. Como assinala Carlos Strasser: “a citada fama de Schmitt foi originalmente o produto daquele momento político tão particularmente receptivo de idéias antiliberais e autoritárias como as suas” (Strasser, 2001: 631). Como correlato, no plano teórico consagrava-se a supremacia da política por cima de outras esferas da vida social, e sobretudo, como instância resolutiva dos conflitos sociais. Não por casualidade o período de entreguerras assistiu o florescimento de teorias e concepções fortemente irracionistas e ao mesmo tempo altamente impugnadoras da validade do dogma democrático imperante nessa época. O exemplo talvez mais categórico deste novo “clima de opinião” é oferecido pela popularidade póstuma adquirida por Wilfredo Pareto e George Sorel –embora em menor medida neste último; encontramos um reflexo mais atenuado deste clima de época na obra de Max Weber e sua postulação de uma democracia plebiscitária com fortes acentos autoritários³.

Após a derrota dos regimes fascistas, a vigorosa recomposição do capitalismo keynesiano conjuntamente com as necessidades derivadas da guerra fria e a competição com o campo socialista em ascensão marcaram uma espécie de respiro para os capitalismo democráticos. Mas o idílio foi curto. Após os anos dourados, o esgotamento do ciclo

3 É importante deixar assentado que existem diferenças relevantes entre os autores referidos –Schmitt, Pareto, Sorel e Weber– sobre as quais, no entanto, só podemos realizar alguns comentários breves a fim de não nos afastarmos da reflexão central do presente artigo.

expansivo de pós-guerra e a proliferação de movimentos contestatários no coração do sistema capitalista internacional tanto como em sua periferia marcaram o início de renovados embates contra as opções democráticas. Não foram poucos os críticos que desde então observaram o progressivo esvaziamento que sofriam as instituições democráticas nos capitalismo metropolitanos. Sobressaem neste ponto desde as análises pioneiras de autores como Herbert Marcuse, Nicos Poulantzas e C. B. Mcpherson até aquelas realizadas por um autor como Sheldon Wolin em sucessivos artigos e notas editoriais da revista *Democracy*. O interessante é que este consenso em torno da crise democrática nos capitalismo avançados foi tão marcado e ostensivo que não só atraiu a atenção das principais cabeças da esquerda como também dos mais lúcidos representantes da direita conservadora. Entre estes últimos, o trabalho de Samuel Huntington e seus associados na Comissão Trilateral sobre a crise das democracias e as contradições colocadas por sua tendência à ingovernabilidade pôs em relevo os alcances da involução política nas sociedades capitalistas.

Desde então, as democracias liberais foram se consagrando como rituais formais cada vez mais carentes de significados e conteúdos que outorguem um pleno sentido à expressão. Na periferia do sistema, e muito particularmente na América Latina, esta deterioração foi especialmente percebida no alargamento da brecha entre as promessas e expectativas geradas pelos discursos democráticos após as traumáticas experiências ditatoriais que assolaram o conjunto da região e a realidade das democracias de livre mercado que efetivamente reuniam as piores características formuladas no panegírico de Francis Fukuyama.

De qualquer modo, e para resumir, se algo fica claro como balanço da era neoliberal aberta no mundo desenvolvido com o advento ao poder de Margaret Thatcher na Inglaterra e de Ronald Reagan nos Estados Unidos é que os capitalismo democráticos⁴ foram se “desdemocratizando” paulatinamente até transformarem-se em regimes cada vez menos responsáveis ante as expectativas e demandas da cidadania e com formidáveis poderes de decisão concentrados na cúspide do estado e à margem de qualquer controle parlamentar ou judicial. Mais recentemente, Noam Chomsky apontou exatamente na mesma direção

4 Para aprofundar a contradistinção entre “capitalismo democrático” e a confusa expressão de “democracia capitalista” convidamos a retomar a reflexão desenvolvida em *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Boron, 2000: 161-164).

ao demonstrar como a democracia norte-americana o é para os ricos, mas de nenhuma maneira para a imensa maioria da população desse país⁵. No plano teórico, o reflexo desta situação foi a consagração, no contexto das ciências sociais de inspiração liberal, de uma visão empobrecida da democracia, reduzida no saber convencional da academia a um mero método para eleger qual grupo da classe dominante deverá se encarregar de exercer este domínio. Permitam-nos dois esclarecimentos. Em primeiro lugar, dizemos “reflexo”, mas de nenhuma maneira postulamos uma relação meramente especular senão uma relação de caráter complexo e marcada pela presença de numerosas mediações de diverso tipo. Em segundo lugar, note-se que esta diversidade que aparentemente floresce nas ciências sociais “ortodoxas” na realidade não é tal, dado que as distintas formulações das teorias da democracia (e das supostas transições para a democracia) são todas elas tributárias da obra de Joseph Schumpeter.

A “CRISE DO MARXISMO” E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Sendo assim, se por um lado este renovado interesse pela obra de Carl Schmitt tem como pano de fundo o surgimento de uma plethora de correntes neoconservadoras que acompanharam o auge das práticas políticas crescentemente regressivas dos capitalismo democráticos, por outro, também se assenta sobre o confuso cenário da esquerda intelectual contemporânea⁶. Só assim se pode compreender a surpreendente apresentação realizada por ninguém menos que José Aricó de uma nova edição de *O Conceito do Político* publicada durante seu exílio mexicano. Em tal texto Aricó sustentava: “parecia ser uma necessidade incontornável a de justificar a presença em uma editora democrática de quem em geral era considerado como um pensador político nazi por sua adesão ao partido nacional-socialista e, essencialmente, pela justificação teórica que ele deu à prática e às instituições do nazismo” (Aricó, 1984: ix).

5 Resta esclarecer que a totalidade das diversas formulações desta teoria remetem, inexoravelmente, à concepção radicalmente errônea da democracia como um simples método elaborada por Joseph Schumpeter e hegemônica, até o dia de hoje, nas ciências sociais. Criticamos a teorização schumpeteriana em outro lugar, razão pela qual remetemos o leitor interessado no tema a consultar os argumentos do caso em Boron (2000).

6 O tema da “crise do marxismo”, cavalo de batalha do pensamento neoconservador, mereceria um tratamento exaustivo que não podemos oferecer aqui. Uma aproximação ao tema se encontra em Boron (2000).

Aricó defendeu ardorosamente sua opção política e editorial diante dos preconceitos ocasionados por uma visão maniqueísta da cultura que segundo ele se encontrava sintetizada na obra de Lukács dedicada ao pensamento irracionalista. A imperiosa necessidade de revalorizar a política, escanteada pelo estéril economicismo que prevalecia em amplas franjas do pensamento marxista, levou Aricó a qualificar este pensamento como reacionário e, ao mesmo tempo, “prosseguidor de Marx”. Seria esta última consideração a que valeria o esforço de uma consideração séria e minuciosa de sua obra, o que constitui um trocadilho vazio de qualquer significado, mas de indubitável atrativo nos campos minados de esnobismo intelectual⁷.

Em nosso entender, alguns dos problemas de interpretação que Aricó aponta remetem ao crasso erro de perspectiva que informa sua avaliação sobre os méritos da obra schmittiana. Com efeito, Aricó tinha razão quando nos propunha, seguindo uma indicação de Umberto Cerroni, que o pensamento crítico deve medir-se com a grande cultura burguesa e com pontos mais elevados de sua produção intelectual. Enganava-se, todavia, quando assegurava que a obra de Schmitt é um de desses pontos pois “deixou uma marca incontornável na vida espiritual do século XX” (Aricó, 1984: xxi). Não existe comparação possível entre a influência projetada por figuras tais como Nietzsche e Weber, para citar os exemplos que coloca Aricó, e a obra de Schmitt. E tampouco se encontra esta última, no plano da teoria política, a par da riqueza contida nas reflexões weberianas. A própria radicalidade da “redescoberta” schmittiana em fins do século passado revela a real falta de gravitação de seu pensamento durante a maior parte do século XX. E ainda depois de sua tardia aparição, sua influência não transcendeu o campo socialmente estreito da intelectualidade progressista desiludida e de nenhuma maneira se converteu em uma influência capaz de colorir com tonalidades próprias de seu discurso o clima cultural de nosso tempo.

Na realidade, as razões que Aricó postula para nos introduzir na análise dos textos schmittianos não são convincentes. Não demonstra (na realidade, não poderia ter demonstrado) que a injeção da supostamente fresca seiva vital do pensamento schmittiano no doente *corpus*

7 Dito isto sem desmerecer a importante contribuição que José Aricó fizera para a difusão do pensamento marxista clássico e a obra de seus principais expoentes desde os *Cuadernos de Pasado y Presente* (originalmente publicados em Córdoba, Argentina) e pela Editora Siglo XXI no México durante seus anos de exílio. Seu trabalho no campo da interpretação teórica, em compensação, não merece a mesma valoração.

teórico do marxismo poderia salvar-lhe a vida. Fica claro que o anterior não significa que o estudo de qualquer pensador relevante não constitua por si só um desafio interessante, mas daí a supor que se poderiam achar na obra de Schmitt os ingredientes que o marxismo requereria para sair de suas tantas vezes proclamada morte há uma distância insustentável. Esta é, no entanto, a postura de Chantal Mouffe, que não só cai nesse erro senão em um ainda muito mais grave. Porque se Aricó –e certamente muitos outros– pretendia encontrar uma saída à “crise do marxismo” pela via de um paradoxal enxerto teórico como o da obra schmittiana, as pretensões de nossa autora vão muito mais longe. Segundo suas próprias palavras, o reexame da obra de Schmitt nos permitiria “repensar a democracia liberal, com vistas a fortalecer suas instituições” (Mouffe, 1999: 1). Depois de declarar no prólogo de sua compilação que todos os autores que nela participam “são liberais de esquerda de um tipo ou de outro” e que não se trata de “ler Schmitt para atacar a democracia liberal senão para nos perguntarmos como poderia ser aperfeiçoada” (1999: 6), no artigo central de sua contribuição se apressa a deixar assentado que tentará “utilizar as perspectivas da crítica (schmittiana) ao liberalismo a fim de consolidá-lo –ao mesmo tempo em que reconhecemos que não foi este, naturalmente, seu objetivo” (Mouffe, 1999: 52). Nada haveria de censurável nesta atitude a não ser pelo “pequeno detalhe” de que esta operação de salvação do liberalismo –tanto em seus aspectos teóricos como em sua encarnação histórica, a democracia liberal– pretende ser lançada a partir do campo do pensamento crítico que constitui sua negação superadora, e mais precisamente a partir do materialismo histórico. É certo que quase não restam vestígios do pertencimento de Mouffe a este campo, algo que já era evidente na obra em co-autoria com Ernesto Laclau há quase vinte anos e da qual demos conta em outro lugar (Boron, 2000: 73-102). Seria intelectualmente muito mais honesto propor um resgate do liberalismo a partir do liberalismo, sem aditamentos de “esquerda” que só acrescentam confusão às mentes das boas almas inocentes. Certamente, nenhum de nós se sente aludido por essa convocatória para aperfeiçoar as instituições do liberalismo: afortunadamente, as distintas derrotas no campo da prática não nos fizeram lançar para a borda a tradição marxista senão que nos desafiaram a desenvolver seus pontos débeis, a abrir novas avenidas ali onde os espaços estavam fechados e a restabelecer a veracidade de velhas certezas que gozavam de nossa imerecida confiança. Mas não trocamos de time e continuamos acreditando que a democracia liberal, mesmo que aperfeiçoada

como o deseja Mouffe com os influxos vigorantes de Schmitt, continua sendo uma forma estatal para a qual uma classe dominante prevalece por, e oprime a, todas as demais formas com o propósito de garantir a indefinida reprodução de uma ordem social essencialmente injusta, exploradora e predatória, e ante tal constatação nossa intransigência não tem atenuante algum. Não temos a menor intenção de consolidar o liberalismo; o que queremos é superá-lo.

EXISTE UMA TEORIA POLÍTICA SCHMITTIANA?

Realizamos até aqui um detalhado percurso com a finalidade de situar Schmitt, tanto como a recuperação de seu pensamento, em um contexto sócio-histórico que lhe desse conteúdo e expressão política a sua teoria e aos alcances e conseqüências dela mesma. No entanto, e dado que a obra de Schmitt é concebida por seus atuais propagandistas como um aporte fundamental para a compreensão de nosso tempo, resta uma questão decisiva. Trata-se precisamente de averiguar se existe ou não uma teoria do estado na obra schmittiana, e neste sentido deveríamos poder dar resposta a três perguntas básicas, pilares de toda teoria do estado⁸: quem governa? Como governa? Para quem governa?

Lamentavelmente, as respostas que o autor oferece diante destas perguntas são suficientemente ambíguas para deixar um sabor amargo e uma sensação de extrema insatisfação. Mas é importante ir por partes. Em primeiro lugar, vejamos a questão de “quem governa”. Segundo nosso autor, a essência do político se define no enfrentamento essencial constituído pela dupla *amigo* e *inimigo*. Nesse momento crucial da política, a autoridade soberana é aquela que detém o poder de derrogar arbitrariamente direitos, garantias e liberdades com a finalidade de reconstruir uma ordem debilitada pela irrupção dos agentes da desordem e da dissolução social. O resultado é praticamente uma re-edição da tautologia de matriz hobbesiana: governa quem pode submeter seus rivais e põe fim à guerra de todos contra todos. Neste sentido, e dado que a preocupação schmittiana é, antes de tudo, a de quem pode efetivamente exercer esse poder de definição para o enfrentamento que se dirime no sistema interestatal, são contornadas as características sociológicas, políticas, econômicas ou culturais do ocupante de turno no interior dos diferentes estados nacionais. Em conseqüência, ali

⁸ Ver, para seu melhor tratamento, o capítulo 5 de *Estado, capitalismo y democracia en América Latina* em Boron (1997).

onde Marx precisava que quem governava era a classe dominante, Weber aduzia que mandava quem controlava a maquinaria político-administrativa do estado, inclusive Pareto mostrava claramente que quem exercia esse poder era a elite dirigente; Schmitt não responde de forma alguma, ou em todo caso admite respostas múltiplas a esta pergunta. Isto é, pode-se tratar de uma pessoa ou, eventual e transitoriamente, de uma ditadura policial, contanto que prevaleça efetivamente sobre o resto, imponha sua vontade sobre o conjunto da sociedade e demonstre de tal forma sua capacidade decisória; daí o “decisionismo” schmittiano. Nem a classe, nem a elite, nem o aparelho burocrático nem muito menos a hegemonia são conceitos que aludam a prováveis bases e fontes do poder político. Não há nenhum aporte teórico que permita a identificação dos elementos sobre os quais se funda sua autoridade. O sustento pareceria ser a pura vontade do poderoso e sua habilidade para se impor aos demais. Sociologicamente falando, em consequência, estamos diante de uma teoria que se define por sua nulidade. As cruciais perguntas que Maquiavel expusera em sua célebre carta a Francesco Vettori e que desde então se converteram em um verdadeiro cânone da indagação política moderna, “como se adquirem os principados, como se mantêm, [e] por que se perdem”⁹, permanecem sem resposta na construção schmittiana. Idêntica falência encontramos no tema crucial da “sucessão da liderança”, central na preocupação weberiana, e que não encontra paralelos na análise schmittiana. O tempo político parece deter-se e suspender-se indefinidamente no momento de exceção. Paradoxalmente, tudo o que vive de fora desse momento de exceção, os chamados “tempos normais”, são considerados como “neutralização” ou “despolitização”. Schmitt não tem nada a dizer para tais momentos.

No que diz respeito à segunda pergunta, “como se governa”, a resposta de Schmitt mostra claramente seu profundo desprezo pela experiência de Weimar e sua crítica implacável ao parlamentarismo. A simplicidade da resposta é bastante eloqüente: governa-se decidindo, ficando em um segundo plano o enquadramento institucional ou toda discussão sobre as bases de legitimidade. Estamos em um terreno onde a única coisa que se mostra relevante é a capacidade de tomar decisões, omitindo-se qualquer consideração de tipo democrático legal, constitucional ou institucional. Neste sentido, a noção tão exaltada do “povo

9 Ver Maquiavel a Francesco Vettori, 10 de dezembro de 1513 (Maquiavel, 1979: 118).

soberano” é reduzida a uma graciosa formalidade completamente carente de eficácia pela qual, por definição, nada se pode interpor ante a vontade do poderoso. A própria noção do liberalismo clássico, de um contrato que obriga tanto aos súditos como aos príncipes, desaparece completamente na paisagem schmittiana. Todo contrato supõe que ambas as partes estão obrigadas e que o governante é um mandatário do povo soberano, noções estas que são inadmissíveis para o pensamento de Schmitt.

Em relação à última pergunta, “para quem se governa”, a resposta schmittiana é: para o povo –*amigos*– que necessita ser protegido de seus inumeráveis *hostis* –*inimigos*– com vistas à sua sobrevivência. O governo deve governar, isto é, decidir, e fazer isto para garantir a existência de uma comunidade política –mais ilusória e simbólica do que real– diante da ameaça colocada por seus inumeráveis *hostis* que pululam no sistema internacional. Nesse sentido, governa para preservar a continuidade histórica de um *volk*, toda outra consideração é secundária devido a que qualquer outro aspecto da vida política nacional e internacional se refunde na lógica antitética do *amigo* e do *inimigo*. Vejamos um pouco mais detalhadamente os aspectos apontados acima.

SOBRE A OPOSIÇÃO AMIGO/INIMIGO COMO A ESPECIFICIDADE DA POLÍTICA

Não gera pouco desconforto encontrar toda a maravilhosa complexidade do político e da política, que o gênio grego deslumbrara há já vinte e cinco séculos, reduzida na obra schmittiana à oposição radical e intransigente contra o *inimigo*. Se em Platão e Aristóteles o político e a política remetiam a tudo o que concerne à vida da polis, ao “cidadão, [ao] civil, [ao] público, e também sociável e social”, como destaca em sua entrada sobre “política” Norberto Bobbio em seu célebre *Diccionario* (Bobbio et al., 1982: 1242), na obra do pensador alemão a política se converte em um sucedâneo imperfeito e insuficiente da guerra. As “afinidades de sentido” que vinculam Schmitt com a ortodoxia nazi não são em nada casuais nem muito menos surpreendentes. Com efeito, Adolf Hitler costumava referir-se à política como a “arte de levar a cabo a luta vital que uma nação necessita para sua existência terrena”. Como veremos, o conceito de “luta vital” encaixa-se perfeitamente no discurso schmittiano, em sua obsessão por reduzir a política e o político à oposição entre *amigo* e *inimigo* e por assegurar à nação –em seu caso, claramente, Alemanha– as condições materiais e territoriais que garantam sua existência.

Vejamos como Schmitt formula a questão da especificidade da política:

A específica distinção política à qual é possível referir as ações e os motivos políticos é a distinção *amigo* [*Freund*] e *inimigo* [*Feind*]. Ela oferece uma definição conceitual, isto é um critério, não uma definição exaustiva ou uma explicação do conteúdo [...] O significado da distinção de amigo e inimigo é o de indicar o extremo grau de intensidade de uma união ou de uma separação, de uma associação; ela pode subsistir teórica e praticamente sem que, ao mesmo tempo, devam ser empregadas todas as demais distinções morais, estéticas, econômicas ou de outro tipo (Schmitt, 1984a: 23).

É certo que, tal como afirma Schmitt, esta contraposição entre *amigo/inimigo* “oferece uma definição conceitual, isto é, um critério, não uma definição exaustiva ou uma explicação do conteúdo”. No entanto, em que pese a esta advertência do teórico alemão, seu “critério” de definição da política exerce tal fascinação sobre seu pensamento que acaba na realidade esgotando todo o conteúdo da vida política. Fora de tal critério já não há mais nada. A política fica reduzida à luta de uns contra outros. E se em algum âmbito da vida há luta, quaisquer que sejam seus conteúdos –religioso, econômico, étnico, cultural, etc.–, este se volatiliza e adquire necessariamente uma natureza política. Desta maneira, a política se converte em uma forma despojada de conteúdos ou, melhor, em uma forma indiferente diante de seus eventuais conteúdos.

Para fundar a importância da distinção *amigo/inimigo* como constitutiva da essência da política Schmitt nos remete a outras distinções igualmente significativas e fundantes, em distintos planos, da vida social. Assim, nos diz:

Admitamos que no plano moral as distinções de fundo sejam bom e mau; no estético, belo e feio; no econômico, útil e prejudicial ou rentável e não rentável (Schmitt, 1984a: 22-23).

Segundo Schmitt, o que torna específica a política é o extremo grau de intensidade que marca a oposição *amigo/inimigo*. É por isso que, prossegue nosso autor,

não há necessidade de que o *inimigo* político seja moralmente mau ou esteticamente feio; não deve necessariamente se apresentar como competidor econômico e talvez possa parecer vantajoso concluir negócios com ele. O *inimigo* é simplesmente o

outro, o estrangeiro e basta para sua essência que seja existencialmente, em um sentido particularmente intensivo, um pouco outro ou estrangeiro, de modo que, no caso extremo sejam possíveis com ele conflitos que não possam ser decididos nem através de um sistema de normas pré-estabelecidas nem mediante a intervenção de um terceiro “descomprometido” e por isso “imparcial” (Schmitt, 1984a: 23).

Em conseqüência, como se pode apreciar, sobrevoa nestas definições uma concepção absolutista da política como uma esfera muito especial que prevalece sobre todas as demais e é independente de todas elas. Como é notório, uma semelhante concepção da política não tem alternativa senão, como seu pressuposto necessário, a guerra e, portanto, a violência (Schmitt, 1984a: 31). Guerra e política são duas caras de uma única moeda. Neste sentido, a formulação de Schmitt é muito mais radical e não só o reverso da moeda do de von Clausewitz, para quem a guerra era “a continuação da política por outros meios”. Porque se para este a continuidade da política para além da guerra estava fora de questão, para Schmitt a sobrevivência da primeira somente é possível com a condição da permanência da segunda. A guerra é o desenlace natural e inexorável da contraposição *amigo/inimigo*, embora o autor alemão reconheça que esta confrontação não é estática e vai mudando ao longo do tempo.

Por outra parte, Schmitt defende, desta vez com razão, que toda teoria política se sustenta em uma particular visão antropológica. Digamos em consonância com isto que o “bom selvagem” rousseauiano e o *homo economicus* maximizador das utilidades e das vantagens individuais são duas das figuras principais com que conta a reflexão teórico-política. A generosidade, altruísmo e inocência do primeiro se contrapõem ao egoísmo e à inescrupulosidade do segundo. É óbvio que a tradição marxista se funda na imagem rousseauiana, enquanto que o pensamento liberal-burguês é tributário da outra concepção¹⁰. Por sua vez, a visão schmittiana se constitui a partir da exaltação do momento hobbesiano da guerra de todos contra todos e da assunção de que o mesmo, longe de ser uma situação transitória e excepcional, é

10 Poderíamos situar a visão antropológica de Maquiavel entre Rousseau e Adam Smith –com uma inclinação para o primeiro, mas sem a radicalidade com a qual o genebrino formula sua proposição– como talvez mais próxima à realidade. Mas este é um tema distinto, que nos levaria muito longe e que não podemos abordar aqui. Schmitt trata o tema em *O conceito do político* (1984a: 56-61).

a essência da vida política. Assim temos uma terceira visão, a do *homo homini lupus*, que pela mão do teórico alemão culmina na absoluta primazia do enfrentamento *amigo/inimigo*:

Em um mundo bom entre homens bons domina naturalmente somente a paz, a segurança e a harmonia de todos contra todos: os sacerdotes e os teólogos são aqui tão supérfluos como os políticos e os homens de estado (Schmitt, 1984a: 61).

Do que se conclui que:

Se os distintos povos, religiões, classes e demais grupos humanos da Terra fossem tão unidos de modo a tornar impossível e impensável uma guerra entre eles, se a própria guerra civil, ainda no interior de um império que compreendesse todo o mundo, não fosse mais levada em consideração, para sempre, sem sequer como simples possibilidade, se desaparecesse até a distinção entre *amigo-inimigo*, inclusive como mera eventualidade, então existiria somente uma concepção do mundo, uma cultura, uma civilização, uma economia [...] não contaminados por política, mas não haveria mais nem política nem estado. Se é possível que surja tal “estado” do mundo e da humanidade, e quando, não o sei. Mas agora, não existe (Schmitt, 1984a: 50-51).

Conclusão: desaparecida a guerra, a política se desvanece no ar. Em suas próprias palavras: “um globo terrestre definitivamente pacificado, já seria um mundo sem a distinção entre *amigo e inimigo*, e como consequência disso, um mundo sem política” (Schmitt, 1984a: 32). É por isso que em um breve prólogo de 1963 à reimpressão de *O conceito do político* nosso autor formulava a seguinte pergunta retórica:

Como seria possível, então, suspender uma reflexão sobre a distinção entre amigo e inimigo em uma época que produz meios de destruição nuclear e simultaneamente tende a cancelar a distinção entre guerra e paz? (Schmitt, 1984a: 13).

A resposta é evidente, e estava contida na própria pergunta: não há distinção entre paz e guerra e, naturalmente, entre esta e a política. O círculo se fecha hermeticamente.

Outro dos corolários da radical contraposição *amigo/inimigo* é o da hiperpolítica da vida social. Depreende-se desta concepção que tudo é político, e que tudo seria suscetível de despertar as intensas animosidades que a luta política suscita. Se produz no interior do pensamento schmittiano um sugestivo paradoxo. Com efeito, quem co-

meçara seu livro *O conceito do político* propondo uma radical distinção entre estado e política, ao postular corretamente que a segunda remete a um campo de atividades mais amplo e inclusivo que o primeiro, acaba reenviando toda a política ao seio do estado na medida em que é o soberano –isto é, quem controla a maquinaria estatal– o personagem central na batalha contra os *inimigos* internos e externos. Assim, por exemplo, Schmitt defende que:

Todos os setores até aquele momento “neutros” –religião, cultura, educação, economia– cessam de ser “neutros” no sentido de não estatais e não políticos. Como conceito polemicamente contraposto a tais neutralizações e despolíticas de setores importantes da realidade aparece o estado *total* próprio da identidade entre estado e sociedade, jamais desinteressado frente a nenhum setor da realidade e potencialmente compreensivo de todos. Como conseqüência, nele *tudo* é político, ao menos virtualmente, e a referência ao estado não basta para fundar um caráter distintivo específico do “político” (Schmitt, 1983a: 19-20, *aspas e itálicas no original*).

Deste modo, a teorização schmittiana do “estado total” se ajusta nitidamente ao *dictum* que Benito Mussolini proclamara ao dizer “tudo dentro do estado, nada fora do estado”. Mas isto também supõe, embora aqui transitemos em um terreno mais resvaladiço, que nas outras esferas da vida social, principalmente na econômica, não existiriam oposições capazes de dar origem a uma contraposição *amigo/inimigo* ou que, no caso de existir, estas deixariam de ter um caráter econômico para transformar-se em antagonismos de caráter político toda vez que se estivesse pondo em questão a sobrevivência de um povo.

Em síntese, a concepção schmittiana da política se apresenta como uma espécie de reverso da teoria kelseniana do direito. Se Kelsen, a partir do positivismo jurídico, postulava a existência de uma teoria “pura” do direito como uma sábia geometria de normas e regulações jurídicas, Schmitt na realidade formula uma teoria “pura” da política, esvaziada de todo conteúdo e suscetível de adquirir aquele que um governante esteja disposto a introduzir. Se para Kelsen a formalidade da norma constituía o direito, para Schmitt este não é senão o resultado da vontade política que se desdobra na decisão do soberano. Este formalismo politicista do jurista nazi conduz a uma radical separação e isolamento da política de outras esferas da vida social. Para dar um exemplo, que poderia ser facilmente multiplicado: como se articu-

lariam as oposições políticas do *amigo/inimigo* com as que se derivam dos antagonismos classistas assentados fundamentalmente no terreno econômico? Não há resposta para isso. A política não remete a outra coisa que a si própria.

O ESTADO SCHMITTIANO

Sob uma tese reconhecida pelo próprio autor alemão como de formulação um tanto abstrata, este critica a equiparação entre o estatal e o político que a democracia parlamentar liberal supõe e afirma:

O conceito de estado pressupõe o de “político”. Para a linguagem atual, o estado é o status político de um povo organizado sobre um território delimitado. Com base em seu significado etimológico e em suas vicissitudes históricas o estado é uma situação que serve de critério no caso decisivo, e constitui por isso o status exclusivo, frente a muitos possíveis status individuais e coletivos (Schmitt, 1984a: 15).

O olhar crítico schmittiano concentra-se em apontar a perda de sentido do exercício da representação moderna liberal. Sintetizando, embora o parlamento seja um órgão representativo e o mesmo decida em nome do povo –verdadeira fonte de legitimidade–, este carece de vontade posto que o exercício da mesma se encontra mediado pela palavra de seus representantes. Segundo Schmitt, é este mesmo mecanismo de representação da soberania o que careceria de significação, já que diante de uma situação crítica este manto de racionalidade formal despe-se de sua natureza pessoal e anônima. Em seu funcionamento cotidiano, o parlamento democrático liberal funciona segundo uma lógica mercantil de troca e não de acordo com os imperativos de decisão da lógica política. Schmitt radicaliza sua postura frente às críticas formuladas por Max Weber contra a burocracia parlamentar. Em seu entender, a frágil democracia de Weimar expôs cruamente a perda de justificação histórico-prática da própria idéia de democracia liberal. Neste sentido, Schmitt não presta particular atenção à participação, mas antes, está especialmente preocupado pela representação e seu questionamento fundamental foca o desenvolvimento da burocracia parlamentar. Em seu livro *Sobre o parlamentarismo* dá conta de como, inibido na hora de tomar decisões, o parlamento alemão ficou refém das indefinições ao ter feito do aspecto deliberativo sua norma de funcionamento liberando-se de toda a responsabilidade em matéria de decisão. Precisamente por sua fixação no meramente deliberativo, o parlamento não faria política no sentido schmittiano do termo.

Schmitt radicaliza sua postura diante das críticas que Max Weber formulara à democracia parlamentar. Este último concebia a possibilidade de realização de uma instância de política positiva na atividade parlamentar que a postura schmittiana nega taxativamente. Em última instância Weber considera um parlamento forte como o berço eventual de futuras lideranças. Schmitt, em compensação, considera todo parlamento como um elemento negativo, inexoravelmente associado à idéia que Weber tem sobre o parlamento impotente, somente capaz de exercer uma política negativa (Weber, 1996: 1097). Em uma palavra, se em Weber o carisma complementa o parlamento sem aboli-lo, em Schmitt o carisma está destinado a suplantá-lo. Como vemos a crítica de ambos a esta instituição –que certamente havia sido antecipada em seus traços mais gerais pelos escritos de Marx sobre a Comuna de Paris e os de Lênin sobre o poder soviético– chega muito mais longe na ótica de Schmitt do que na de Weber comprometendo a mesma concepção da democracia proposta pelo primeiro.

Mas falar do estado é impossível sem recorrer aos conceitos de *inimigo* e guerra. No começo dos anos 60 Schmitt reconheceu a necessidade de construir uma definição mais precisa da noção de *inimigo* que levasse em consideração os diversos tipos de inimigos possíveis –convencional, real, absoluto– na qual trabalhavam no momento de aparição da reimpressão mencionada (1963) Julien Freund (Universidade de Estrasburgo) e George Schwab (Universidade de Columbia)¹¹.

Desse modo, como antecipamos, o próprio autor admite que a distinção *amigo/inimigo* não remete a uma explicação do conteúdo, mas acrescenta que não deve ser por isto considerada uma metáfora nem um símbolo. A advertência é taxativa, não se trata de ficção nem de normatividade, senão da plausibilidade concreta de que todo povo dotado de existência política se defina com base neste critério. Neste sentido, o *inimigo* é sempre *público*, é quem nos combate (o *hostis*) e não simplesmente quem nos odeia (*inimicus*).

O *inimigo* não é o competidor ou o adversário em geral. O *inimigo* não é sequer o adversário privado que nos odeia devido

11 Neste sentido, entendemos que a recuperação do pensamento de Carl Schmitt em um contexto como o latino-americano dos anos 60 implica um questionamento da democracia como sistema social e revisões que sem cair no pacifismo obsoleto tentaram transformar a relação *amigo/inimigo absoluto* em *amigo inimigo real* como forma de uma possível recuperação do humano ante o perigo da destruição total da humanidade. Tentaremos analisar e corroborar a pertinência de tais intuições.

a sentimentos de antipatia. O *inimigo* é somente um conjunto de homens que combate, pelo menos virtualmente, ou seja, sobre uma possibilidade real, e se contrapõe a outro agrupamento humano do mesmo gênero. O *inimigo* é somente o *inimigo* público, posto que tudo o que se refere a semelhante agrupamento, e em particular a um povo íntegro torna-se público (Schmitt, 1984a: 25).

Perguntamo-nos, então, o que ou quem define os agrupamentos para configurar o enfrentamento *amigo-inimigo*? A resposta não se faz esperar, e ratifica a absoluta centralidade do estado no pensamento schmittiano:

Ao estado, enquanto unidade substancialmente política, compete o *jus belli*, ou seja, a possibilidade real de determinar o *inimigo* e combatê-lo em casos concretos e por força de uma decisão própria. É, portanto, indiferente com que meios técnicos será realizada a guerra, qual a organização militar existente, quantas possibilidades terá de ganhar a guerra, na condição de que o povo politicamente unificado esteja disposto a combater por sua existência e independência: ele determina, pela força de uma decisão própria, em que consiste sua independência e sua liberdade [...] O Estado como unidade política concentrou em suas mãos uma atribuição imensa: a possibilidade de fazer a guerra e, por conseguinte, de dispor frequentemente da vida dos homens. Com efeito, o *jus belli* contém uma disposição deste tipo; isso implica a dupla possibilidade de obter dos membros do próprio povo a disponibilidade de morrer e de matar, e de matar os homens que estão do lado do inimigo (Schmitt, 1984a: 41-42).

Recapitulando, a resposta schmittiana remete à faculdade decisória do soberano como *ultima ratio* política inclusive para considerar na excepcionalidade, a suspensão ou a supressão dos direitos e garantias individuais e exigir de seus cidadãos a entrega de sua própria vida e a eliminação concreta de outros indivíduos, seres humanos. O estatualismo de Schmitt culmina em uma concepção religiosa, onde o estado se converte, como Moloch, em uma cruel e sanguinária deidade cuja fúria somente se aplaca ofertando a vida dos inocentes. É que para Schmitt, “todos os conceitos de destaque da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, 1975: 65).

SOBRE A DEMOCRACIA NA TEORIZAÇÃO SCHMITTIANA

Ao chegarmos a este ponto, parece-nos pertinente desenvolver a noção que Schmitt oferece sobre a democracia. Começaremos assinalando o aberto contraste com a visão que Platão oferecera em *A República*. Este esgrime com sutil ironia seu desprezo pela democracia direta ateniense ao dizer que:

é possível que seja o mais belo dos sistemas de governo. Como um manto listrado, tecido com lãs de todas as cores, este sistema em que se misturam todas as características bem pode ser um modelo de beleza. Pelo menos [...] aqueles que admiram os objetos listrados, como costuma ocorrer com as mulheres e as crianças, talvez o considerem efetivamente belo (Platão, 1988: 557c).

No entanto, o entendimento do fundador da Academia não chega a ficar obscurecido ao ponto de desconhecer como próprias do regime democrático a multiplicidade, a diversidade e a pluralidade. Antes, reconhece explicitamente a proliferação das diferenças. Em aberta oposição a este clássico, Schmitt não só não inclui o diferente em sua definição de democracia senão que, antes, se apressa em apontar a homogeneidade como uma necessária característica deste regime nas sociedades de massas de princípios do século passado. Para que não exista lugar para dúvidas, em sua concisa definição aconselha a intransigente eliminação de tudo aquilo que escape à dita unidade homogênea:

Toda democracia descansa sobre o princípio não só da igualdade entre iguais como também sobre o tratamento desigual dos diferentes. A democracia requer, portanto, primeiro, a homogeneidade, e, em segundo lugar –em caso de ser necessária– a eliminação ou erradicação do heterogêneo (Schmitt, 1988: 9)¹².

Não é necessário ser muito perspicaz para decifrar os sinistros alcances práticos de semelhante formulação, sobretudo se se leva em consideração o momento histórico e o contexto político no qual foi produzida. Dado que Schmitt não era um inocente professor de geometria explicando a natureza do triângulo isósceles como uma forma essencial impassível ante as contingências da história, daí a justificar

12 “Every democracy rests on the principle that not only are equals equal but unequals will not be treated equally. Democracy requires, therefore, first homogeneity and second –if the need arises– elimination or eradication of heterogeneity”.

a política nazi do holocausto do povo judeu, como Schmitt o fizera explicitamente e sem nenhuma espécie de arrependimento posterior, há apenas um pequeno passo. Não só isso senão que, por acréscimo, a partir de uma tal consideração se podem justificar as sucessivas “limpezas étnicas” acontecidas em Ruanda e nos Balcãs como parte de um genuíno e valioso esforço para assegurar a imprescindível homogeneidade que um estado democrático demanda. Como não ficar perplexos diante dos comentários de alguns de nossos contemporâneos –como Mouffe, por exemplo– que mesmo depois de ler estas linhas têm a ousadia de sustentar que nossas atuais democracias ocidentais, certamente em crise, podem encontrar na proposta schmittiana um bom decálogo de conselhos para sua melhora e depuração? Como reconciliar a exuberante proliferação de identidades diversas e múltiplas celebrada na obra da citada autora, ou sintetizada no ambíguo conceito da “multidão” proposto por Antonio Negri, Michael Hardt e Paolo Virno, com a recorrência a um autor como Schmitt que propõe aniquilar toda forma de diversidade e estabelecer mediante uma verdadeira “limpeza étnica” a pureza originária de um povo não contaminado por seus *inimigos* internos?

Esta preocupação pela “homogeneidade do povo” como condição necessária de todo estado soberano leva Schmitt a considerar a problemática do “*inimigo* interno”. Constata que nas repúblicas gregas e no direito estatal romano existia o conceito de *hostis* e junto com ele dispositivos legais mais ou menos efetivos para combatê-los: desterro, proscricção, expulsão, ilegalização. Em uma asseveração que tem claríssimas ressonâncias nazis, Schmitt aponta que estas disposições se aplicam a quem o estado “declarou *inimigo*”. Examina a legislação grega e a romana, mais precisamente a prática dos jacobinos e o Comitê de Saúde Pública durante a Revolução Francesa e em especial sua declaração de que “tudo o que está fora do soberano é *inimigo* [...] Entre o povo e seus *inimigos* não há nada em comum salvo a espada”. Sugestivamente este autor passa a analisar a história política dos hereges, assegurando que “estes não podem ser tolerados nem sequer no estado ainda que sejam pacíficos; [...] homens como os hereges não podem ser pacíficos” (Schmitt, 1984a: 42-43). É importante assinalar aqui que esta observação de Schmitt está longe de ser simplesmente uma hipérbole teórica posto que deve ser lembrado que nosso autor aderiu com entusiasmo à expulsão dos judeus e dos suspeitos de simpatizar com idéias esquerdistas de todos os âmbitos da administração pública alemã pouco tempo depois da chegada de Hitler ao poder (Scheuer-

man, 1999: 17). Tratava-se, como se pode ver, de uma atitude política que encontrou sua tradução no plano da teoria.

Como se apreende claramente de seus escritos, e durante uma continuidade ininterrupta que se estende ao longo de boa parte do século XX, é inútil tentar encontrar na obra schmittiana as sementes de um pensamento democrático. Propor-se tal tarefa equivale a embarcar em um projeto semelhante aos trabalhos de Sísifo caso seja lembrado que em um texto da transcendência de sua *Teoria da Constituição* Schmitt formula uma crítica integral tanto ao próprio conceito de democracia como aos regimes democráticos que são sua encarnação terrena (Schmitt, 1982: 221-273). Esta empresa é abordada por Schmitt de uma perspectiva claramente reacionária, inspirada na obra dos grandes pensadores da reação clerical-feudal diante dos “extravios” da revolução francesa como De Maistre, Bonald e Donoso Cortés¹³. Daí que não seja nada surpreendente o fato de que no citado texto Schmitt formulasse uma tese tão radicalmente incompatível com um projeto democrático como a seguinte:

Resumindo em poucas palavras, cabe dizer: o povo pode *aclamar*; no sufrágio secreto, somente pode *eleger* candidatos que lhe são apresentados, e *contestar Sim ou Não a um problema formulado com precisão, que o submete* (Schmitt, 1982: 269, itálicas no original).

Em outras palavras, o povo fica reduzido ao papel de um coro que não pode discutir nem deliberar. Apenas pode se manifestar a favor ou contra o que lhe é proposto a partir do poder. E o faz pela via da aclamação, ou respondendo com um sim ou com um não a uma pergunta formulada pelo governante. Também pode *eleger*, mas dentro do que lhe é oferecido. Não pode inventar nada, nem forçar uma alternativa que não aparece no menu daqueles que governam em seu nome. Em um texto posterior, *Legitimidade e Legalidade*, Schmitt leva sua postura até um extremo ainda mais marcante ao dizer que “o povo não pode aconselhar, deliberar ou discutir. Tampouco pode governar ou administrar, nem criar normas. Somente pode sancionar por meio de seus ‘Sins’ os esboços de normas que são apresenta-

¹³ Referindo-se ao espanhol, Schmitt observa de forma laudatória em “Teologia Política” que “Donoso não perde nunca a grandeza segura de si mesma que convém a um sucessor espiritual dos grandes inquisidores”. Perguntamo-nos se os modernos epígonos de Schmitt meditaram o suficientemente acerca de opiniões como esta (Schmitt, 1975).

dos para sua consideração. Pode menos ainda formular perguntas, senão que somente pode responder sim ou não às questões que lhe são submetidas” (Schmitt, 1999: 201).

O “ar de familiaridade” que esta proposta schmittiana tem –que coloca, paradoxalmente, nas mãos do exaltado povo homogêneo de seus escritos a possibilidade menos que módica de dizer sim ou não ao que lhe pergunta o soberano– com a tese schumpeteriana que afirma que a democracia não é outra coisa a não ser um método que serve para que o povo tenha a possibilidade de aceitar ou rechaçar os homens que haverão de governá-lo, é mais do que contundente. Daí a íntima conexão entre esta formulação e as que depois se revelariam hegemônicas na ciência política norte-americana pela mão de Joseph Schumpeter e sua teoria elitista da democracia como um método. Como assinala Scheuerman, tanto o economista austríaco como o jurista alemão encontravam-se entre 1925 e 1928 na Universidade de Bonn (Scheuerman, 1999: 183). As críticas de Schmitt à experiência da república de Weimar era bem conhecida por Schumpeter e há evidência de que ambos autores trocaram escritos, interagiram com certa frequência durante os anos em que professaram o ensino nessa universidade. Ambos eram relativamente da mesma idade –Schumpeter nascido no ano da morte de Marx, 1883, e Schmitt em 1888–, compartilhavam a mesma afiliação religiosa católica e certamente as mesmas inclinações antidemocráticas (Scheuerman, 1993: 197). Não é de estranhar, pois, a radical desvalorização que a democracia sofre nas mãos de Schumpeter, já antecipada em alguns de seus escritos da década de 20 e ratificada plenamente no que talvez constitua sua maior obra: *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Esta desvalorização da democracia, convertida em um simples método para determinar quem dominará o povo, encontra suas raízes mais profundas na densa argumentação schmittiana denegridora das capacidades populares de autogovernar-se.

Contudo, estas semelhanças entre as teorizações de ambos os autores não deveriam dar lugar a uma fácil equiparação das mesmas toda vez que na obra do economista austríaco o processo de formação de liderança política cesarista e plebiscitária passa por uma instância eleitoral que embora bem limitada é qualitativamente distinta do silêncio com o qual a constituição dessa liderança aparece na obra schmittiana. Em todo caso, não deixa de ser sumamente preocupante que o *mainstream* da ciência política norte-americana se encontre ainda dominado por autores como Schumpeter e, indiretamente, Schmitt, cujas fundamentações são radicalmente incompatíveis com uma teoria

com a qual certos quadros intelectuais então vinculados com a tradição do materialismo histórico voltam seus olhos para Schmitt em busca de remédios para os males que afligem sua teoria.

ELEMENTOS PARA UM BALANÇO

Gostaríamos de oferecer, nesta seção conclusiva, alguns elementos para uma crítica à proposta de Carl Schmitt que pode ser elaborada a partir da teoria marxista. Por razões de espaço nos limitaremos nesta ocasião a esboçar o que seriam as linhas centrais de tal crítica.

Primeiro, nos interessa particularmente enfatizar como a existência de relações de dominação e exploração no interior do campo dos *amigos* é diluída quando não desconhecida no marco da contradição abstrata e formal entre *amigo/inimigo*. Isto é, uma vez produzida a diferenciação entre uns e outros a teorização schmittiana fica girando no vazio. O estado “homogêneo” está liberado de todo tipo de conflitos? Não há novos enfrentamentos que surgem do campo dos *amigos*, produto das contradições estruturais da ordem social capitalista? Não estamos na presença de uma tipificação a-histórica e metafísica da vida social inassimilável para qualquer teorização fundada no materialismo histórico? Os *amigos*, são tais em relação a quem, e que temas? O resultado do diagnóstico schmittiano é a postulação de uma ordem social e estatal na qual todo antagonismo da vida social se esfuma por completo, com o qual suas funções legitimadoras da sociedade capitalista ficam a nu. Até que ponto esta imagem corresponde à realidade social? Não é necessário indagar muito sobre este ponto para comprovar seu caráter fantasioso e o ocultamento produzido pelos fundamentos opressivos e exploradores da sociabilidade burguesa.

Segundo, o formalismo da díade schmittiana *amigo/inimigo* parece sobrevoar por cima das mudanças históricas e se aplicar, em consequência, tanto para decifrar a dinâmica dos estados na antiguidade clássica como para compreender as particularidades dos estados capitalistas ao longo do século XX. A sucessão dos diferentes modos de produção não altera a centralidade deste antagonismo constitutivo da vida política, indiferente ante as mutações experimentadas pelo conjunto da vida social. Do mesmo modo, sua utilização também pretende abarcar igualmente tanto os conflitos e clivagens que se produzem dentro do estado nacional como os que se dão no sistema inter-estatal. Tem alguma utilidade um quadro conceitual que se move em tal nível de generalidade?

Terceiro, a teorização schmittiana revela-se insuficiente para dar conta da enorme complexidade do estado moderno, âmbito fundamental e insubstituível da dominação de classes na sociedade capitalista. Toda a

densa problemática da hegemonia e da dominação fica reduzida ao formalismo da oposição radical *amigo/inimigo*. Desaparecem do enquadramento analítico o papel da cultura e da ideologia, os aparelhos ideológicos do estado e da dinâmica da opinião pública, como também os partidos, sindicatos e movimentos sociais e, no plano estatal, o jogo das instituições e agências burocráticas do estado. Semelhante esquema pode servir para renovar e recrear o legado da teoria marxista da política?

Recapitulando: a obra de Schmitt é importante e merece ser estudada. O pensamento crítico se nutre de sua permanente polêmica com os pontos mais altos do pensamento conservador ou reacionário. Nesse sentido, Schmitt é um interlocutor que não pode nem deve ser ignorado. Isto não significa, no entanto, cair na ingênua aceitação de seu papel messiânico como provedor de uma nova chave interpretativa capaz de tirar a teoria marxista de sua suposta prostração. Os problemas que Schmitt identificou em sua longa obra são relevantes e significativos, embora haja um claro exagero de seus méritos. Muitos desses problemas haviam sido reconhecidos antes por autores como Wilfredo Pareto, Max Weber e, em certo sentido, o próprio Schumpeter. Outros haviam sido objeto de análise por parte de Marx, Engels e Lênin. Seu diagnóstico não sempre é certo, sua avaliação dos problemas da democracia liberal não penetra no coração desta ordem política assentada sobre uma relação de exploração sintetizada na teoria da mais-valia que é sistematicamente ignorada ao longo de toda sua obra. Em outros casos, encontramos em seus escritos aberturas anacrônicas baseadas em uma leitura da filosofia política medieval, a antiguidade clássica ou o pensamento contra-revolucionário que não permitem compreender o caráter cabal dos problemas que hoje afetam os capitalismo contemporâneos.

Mas se o diagnóstico dos problemas foi defeituoso, o que pensar da proposta de resolução de tais problemas proposta por Schmitt? Neste ponto a resposta não poderia ser mais negativa. Tal como observa Scheuerman, a debilidade da lei não deveria dar como resultado jogar fora o império do direito; as fraquezas do parlamentarismo não deveriam resultar na exaltação do autoritarismo plebiscitário; a crise da esfera pública não deveria conduzir a sua radical absorção pelo estado; a “estatização” do capitalismo contemporâneo, cujas raízes Schmitt prefere ignorar, não deve rematar em um decisionismo irresponsável, e assim sucessivamente.

Schmitt diagnosticou sérios problemas dentro da democracia liberal existente, mas em cada conjuntura sua própria resposta teórica exacerbou os problemas. Sua adesão ao Nacional Socialismo

vividamente ilustra os perigos intrínsecos a suas respostas moral e intelectualmente quebradas frente aos problemas enfrentados pela democracia liberal em nosso século (Scheuerman, 1999: 254).

Concluimos, pois, perguntando como é possível colocar, como o fazem tantos “pós-marxistas” (na realidade, ex-marxistas), que Schmitt pode ser um aporte significativo na tarefa de recriar uma concepção da democracia adequada às necessidades de nosso tempo? Um autor que cai no estatismo mais absoluto, que carece de uma teoria do estado, que degrada a democracia a níveis de um tragicômico simulacro e que oferece uma versão empobrecida da vida política, pode ser efetivamente considerada como um farol esclarecedor na atual crise da teoria e da filosofia políticas? Parece-nos que seria conveniente antes acudir a outras fontes, e que não será no legado schmittiano onde haveremos de encontrar a solução aos problemas que afetam a teoria marxista da política.

BIBLIOGRAFIA

- Aricó, José 1984 “Prólogo” em Schmitt, Carl *El concepto de lo político* (Buenos Aires: Folios).
- Bobbio, Norberto et al. 1982 *Diccionario de Política* (México: Siglo XXI).
- Boron, Atilio A. 1997 *Estado, capitalismo y democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC-UBA).
- Boron, Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Dotti, Jorge E. 2000 *Carl Schmitt en la Argentina* (Rosario: Homo Sapiens).
- Dotti, Jorge E. e Pinto, Julio (comps.) 2002 *Carl Schmitt: su época y su pensamiento* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Lukács, Gyorg 1983 (1953) *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (México: Grijalbo).
- Maquiavelo, Nicolás 1979 “Maquiavelo a Francesco Vettori, 10 de diciembre de 1513” em *Cartas Privadas de Nicolás Maquiavelo* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Marramao, Giacomo 1980 “Schmitt e il arcano del potere”. Paper apresentado no Seminário de Padua.
- Mouffe, Chantal 1993 *The return of the political* (London: Verso).
- Mouffe, Chantal (ed.) 1999 *The Challenge of Carl Schmitt* (London/New York: Verso).
- Pinto, Julio 2002 “Prólogo” em Dotti, Jorge E. e Pinto, Julio (comps.) *Carl Schmitt: su época y su pensamiento* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Platon 1988 *La República* (Buenos Aires: EUDEBA).

- Scheuerman, William 1999 *Carl Schmitt. The End of Law* (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers).
- Schmitt, Carl 1975 *Estudios Políticos* (Madrid: Docel).
- Schmitt, Carl 1982 *Teoría de la Constitución* (Madrid: Alianza Editorial).
- Schmitt, Carl 1984a *El concepto de lo político* (Buenos Aires: Folios).
- Schmitt, Carl 1984b *Teoría del partisano* (Buenos Aires: Folios).
- Schmitt, Carl 1988 *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology).
- Schmitt, Carl 1999 “Legalidad y Legitimidad” em Scheuerman, William *Carl Schmitt. The End of Law* (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers).
- Strasser, Carlos 2001 “Schmitt, Carl” em Di Tella, Torcuato et al. *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* (Buenos Aires: Emecé).
- Weber, Max 1996 *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).

CLÁUDIO VOUGA*

SOUTH OF THE BORDER: NOTAS SOBRE A DEMOCRACIA NA AMÉRICA IBÉRICA

*Si nada se repite igual
todas las cosas son últimas cosas
Si nada se repite igual
todas las cosas son también las primeras*

Roberto Juarroz

INTRODUÇÃO

A questão central que pretendo abordar é: por que hoje nos países da América Ibérica a democracia política está ameaçada ou em crise profunda e, por que as massas populares parecem de tal forma apáticas ante tais ameaças? Sobretudo, parecem atônitos diante dessa situação os homens e mulheres das gerações mais velhas que sofreram na luta pela democracia, de forma mais amena alguns, outros mais violenta, com o cerceamento das idéias ou do próprio corpo.

Ao longo da última década e meia, essa democracia que vemos ameaçada tem-se mostrado extremamente injusta para com essas mesmas massas. A situação de miséria é estagnante na melhor das hipóteses, e na maioria dos casos, não fez senão piorar. Em qualquer hipótese, aumentou muito a distância social entre *los que mandan* y *los de abajo*.

* Professor do Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Tentarei desenvolver dois argumentos que espero demonstrar convergentes: o primeiro é o de que a democracia tem que ser pensada em situação, isto é, no seu contexto. Ou seja, a democracia não pode ser apenas um jogo formal que se passa nas nuvens etéreas da Ciência Política. Se a democracia não diz respeito diretamente a conteúdos, como nos ensina o mestre Bobbio, a eles, entretanto, não pode ficar totalmente alheia, sobretudo se os conteúdos resultantes do jogo democrático desembocam na fome, sofrimento e humilhação de milhões de seres humanos.

Acredito que a democracia, para ter uma implantação profunda em nossas sociedades, tem de decorrer, como nos ensina o conde de Tocqueville, de nosso território, clima, costumes, leis, enfim das características peculiares a nossas subculturas nacionais onde sobressaem nossas raízes ibéricas. Antes de tudo, a democracia, despida de conteúdos que seja, não pode admitir, como dizia o poeta, que “*nadie escupa sangre pa que otro viva mejor*”¹.

O segundo é o argumento de que nessa *recherche* de nossa democracia a primeira coisa a ser jogada no lixo é o legado americano, isto é, dos Estados Unidos da América do Norte (EUAN). Afirmo, com ênfase, que a primeira e maior mazela política da América Ibérica nos últimos cento e cinquenta anos tem sido o regime presidencialista importado do referido país.

Lembrando o título do livro de Michelangelo Bovero (2002), onde, aliás, encontramos fortes argumentos contra o presidencialismo, se quisermos nos prevenir contra o governo dos piores, precisamos em primeiro lugar e antes de mais nada nos colocarmos contra o regime presidencialista que, como vamos argumentar, longe de ser um paradigma é apenas um caso excepcional que apenas tem funcionado num lugar e em condições históricas bastante determinadas.

ADJETIVAR A DEMOCRACIA

Já se passa treze anos da queda do Muro de Berlim e onze do desmoronamento da União Soviética e cada vez mais os EUAN se comportam arrogantemente como potência hegemônica, impondo sua vontade particular que visa apenas ao enriquecimento sempre maior de seus grupos econômicos, nos últimos tempos aqueles que apoiaram Bush Jr. na sua campanha. Talvez estejamos evoluindo para o Império onde as nações importam menos como querem Hardt e Negri (2001). É certo,

¹ O verso é de Atahualpa Yupanqui na canção *Preguntitas sobre Dios*.

entretanto, que ainda vivemos a idade do imperialismo, todavia não mais dos impérios no plural².

Vamos percebendo, melhor hoje do que ontem, que a luta pela democracia não pode esgotar-se no formalismo apontado. Os mais ingênuos pensam talvez, que por ser um valor universal dele todos os demais decorreriam. Outros, não tão ingênuos, defendem, como defendiam durante as ditaduras militares, dever ser o objetivo único das lutas políticas. Entretanto, na América Ibérica a luta pela democracia, sem que se fosse um passo além, significou estreitar por demais os limites das lutas populares, deixando de lado a luta contra o imperialismo, o que correspondia perfeitamente aos interesses dos EUAN. Em nossos países regimes democráticos foram derrubados por inspiração norte americana. As ditaduras militares que os sucederam, cumprido o seu ciclo, foram substituídas por regimes de democracia formal, ainda uma vez por influência norte americana. É claro que, sobretudo nos países mais importantes a dinâmica interna das sociedades tem um papel fundamental, fica entretanto a sensação de que a luta pela democracia foi apenas um ato do teatro da política da potência norte americana, teatro em que nós éramos os fantoches e eles os manipuladores. Porque passadas suas fronteiras a única preocupação da nação do norte sempre foi a de enriquecer-se e armar-se, estando as duas coisas intimamente ligadas.

Os atentados às liberdades individuais que se tornaram possíveis depois do ataque às torres de Nova Iorque, sem que o mundo reagisse à altura, não o eram antes da queda do muro, no mundo bipolar do equilíbrio, quando a União Soviética era um adversário real, com um modelo de sociedade alternativa (monstruosa que fosse). Sobretudo com um exército, mísseis nucleares, submarinos atômicos e não como agora essa quimera, esse terrorismo fantasmagórico, esse bando medieval de homens a cavalo que são os taliban, tão convenientes para a farsa do 11 de setembro de 2001³.

Depois de um breve período subsequente ao fim da URSS, a *belle époque* da globalização, quando o mundo pareceu cheio de esperanças, cedo veio a dureza sem precedentes da nova exploração por parte do imperialismo ianque. Imperialismo de novos tempos é claro, para o qual o sistema financeiro internacional é mais adequado do que as velhas companhias

2 No sentido de minha observação ver Boron (2002).

3 Verificar a instigante argumentação desenvolvida por Osvald Le Winter (2001: 103-112 e 127-130), sobretudo: “11 de setembro de 2001. Problemas com a Versão Oficial” e “Bush Beneficiou-se com as Bombas Voadoras?”.

bananeiras e onde o velho Foster Dulles pareceria um menino de coro de igreja diante dos homens que dominam o Partido Republicano atual.

No antigo mundo bipolar, onde o poder americano era balanceado pela potência soviética e sua ideologia, tentadora para o que então se chamava terceiro mundo, às vezes havia ajuda aos países pobres em nome da solidariedade democrática para que não cedessem à tentação bolchevique. Tudo isso, porém, terminou. Sem o fantasma do comunismo internacional, a solidariedade deixou de pagar dividendos e a única linguagem que passou a ser falada foi a linguagem do *business*, cujas regras cada vez mais passaram a ser estabelecidas unilateralmente nos escritórios da potência imperial.

Quando o macartismo, a democracia terminou por vencer porque era vendida como o valor da América e os países eram induzidos a adotar esse valor, para combater o socialismo identificado com a forma soviética do totalitarismo. Hoje, sem adversário, sem modelo alternativo de sociedade, o mercado parece fazer parte da natureza. Porém o mercado nada mais é do que o sistema das mercadorias que, como bem mostrou Marx em texto clássico, não fazem parte do mundo natural, mas são uma relação social de dominação⁴.

As aparências não mais enganam. A máscara caiu e o governo de Bush Jr. pode simplesmente de forma aberta convocar os cidadãos a delatar e espionar. As fronteiras do Império estão fechadas para aqueles de pele mais escura e a garantia dos direitos humanos só vale para justificar invasões ou golpes de estado.

Urge que nós da América Ibérica percebamos claramente que o desencanto que se vai apoderando dos povos de nossos países não é o desencanto com a democracia, como se os regimes militares tivessem sido melhores ou indiferentes. Ditaduras militares que assassinaram nossos compatriotas e arrasaram nossos países por inspiração dos do norte, que treinaram os torturadores, equiparam as polícias e exércitos para realizar a repressão interna. Não, não é o desencanto com a democracia que assistimos nesse inverno de nosso descontentamento, mas sim com a democracia de modelo americano do norte, plutocrática e antisocial.

As democracias transplantadas, como já mostrou Tocqueville, estão fadadas ao fracasso. As democracias que na América Ibérica podem medrar são aquelas que estiverem de acordo com nossos territórios e clima, com nossas tradições, com nossos costumes, com nossas leis, com nossa cultura e não com princípios ou regras formais que os ianques querem nos impor

4 Ver "Le caractère fétiche de la marchandise et son secret" em (Marx 1959: Livro I, Cap. 1).

mas não as seguem eles próprios, vistas as fraudes eleitorais em inúmeros condados da Flórida em favor de Bush, perpetradas pelo governo de seu irmão e que terminaram por garantir sua vitória (Le Winter, 200: 69-102).

É a democracia dos povos ibéricos em suas variantes espanhola e portuguesa aquela que queremos e nos esforçaremos por desenvolver. Por mais que estudiosos ianques, na verdade muitos deles agentes disfarçados da CIA ou outros organismos de inteligência, tentem nos fazer acreditar o contrário, a tradição ibérica não é apenas o *mandonismo*, a arbitrariedade, as sociedades escravocratas e exploradoras, o caudilhismo, o autoritarismo implantado ou internalizado nas classes dominantes ociosas. Tudo isso faz parte de nossa herança e a lembrança das ditaduras militares é recente e viva na carne de alguns de nós para que pudéssemos esquecer. Sim, esse é um lado de nossa tradição.

É claro que as escolas do Panamá e da Virgínia, onde os repressores e torturadores de *nuestroamerica* eram treinados e doutrinados por funcionários do governo ianque, civis e militares, têm parte importante em toda essa história recente. Aliás, nunca é demais lembrar, e devemos repeti-lo sempre, que vários desses especialistas em América Latina que doutrinavam policiais e militares, vários destes, com nome e sobrenome, hoje andam por aí realizando palestras e conferências, até mesmo em nossas universidades, se pavoneando como especialistas para nos ensinar a democracia⁵.

5 Um dos casos mais significativos terá sido o do Sr. Lincoln Gordon, convidado pelo Programa de seminários do curso de relações internacionais, da Universidade de São Paulo para realizar uma conferência sobre o tema: "Brasil e Estados Unidos: dos anos 60 ao século XXI". Apresentado no convite para o seminário como ex-Embaixador dos Estados Unidos no Brasil, certamente o Sr. Gordon é bem mais que isso. Não é um inocente *scholar*, trata-se de um dos conspiradores que em 1964 derrubaram, através de golpe de Estado, o governo constitucional brasileiro. Mas há pior: no livro que esteve lançando no Brasil quando de sua visita, o Sr. Gordon transcreve telegrama por ele enviado ao governo de seu país em março de 1964 onde entre outras coisas afirma: "Dada a absoluta incerteza a respeito do momento em que pode ocorrer um incidente detonador (poderia ser amanhã ou qualquer outro dia), recomendamos: a) que se tomem o quanto antes medidas para preparar um fornecimento clandestino de armas que não sejam de origem norte-americana, para os que apóiam Castelo Branco em São Paulo, logo que se saiba quais são essas necessidades, e os arranjos ocorram. Hoje nos parece que o melhor meio de fornecimento é um submarino sem marcas de identificação, com desembarque noturno em locais isolados do litoral, no Estado de São Paulo, ao sul de Santos, provavelmente perto de Iguape ou Cananéia; b) isso deveria ser acompanhado pela disponibilidade de POL (bruto, acondicionado, ou ambas as formas podem ser necessárias), evitando também identificação do governo dos Estados Unidos, e os fornecimentos deveriam aguardar o início das hostilidades ativas. Providências nesse sentido (Dentel 13281) deverão ser tomadas imediatamente" (Em <<http://www.estado.estadao.com.br/editorias/2002/11/10/cad036.html>>). Tal ação, incitando explicitamente seu país a desrespeitar os acordos de Genebra, não faz parte das atribuições de um embaixador, caracteriza isto sim o Sr. Gordon como um criminoso de guerra. E este criminoso de guerra foi convidado para proferir uma conferência na maior universidade brasileira com todas as honras acadêmicas.

E também mais, há os ianques de mãos limpas que nunca iriam se imiscuir com o horror do assassinato e da tortura, os que na luta contra o comunismo apenas compraram, subornaram, mimosearam intelectuais⁶, institutos de pesquisa, donos de jornais, repórteres, lideranças sindicais ou estudantis etc. Também esses têm algo a ver com esse lado de nossa história presente e passada. Afinal todas as mazelas apontadas não são apenas o fruto de nossas peculiaridades, mas também ou sobretudo da ação deliberada dos agentes do país amigo do norte.

Mas nossa tradição não é só o caudilhismo e o autoritarismo, e agora falo principalmente pensando no Brasil que conheço melhor, mas tenho a certeza de que exemplos iguais ou semelhantes podem ser encontrados ao longo da América de língua castelhana, do Rio Grande à Terra do Fogo, passando pelo Caribe, Amazônia e Andes, de tal forma que não temo generalizar. Nossa tradição é também o autogoverno e a sólida organização da sociedade civil, infelizmente desconhecidas do conde de Tocqueville⁷ que se impressionou com o exemplo muito mais pálido das *townships* da América Inglesa. Nossa tradição é a da solidariedade e da importância da comunidade, vindas não só do catolicismo de nossos antepassados portugueses e espanhóis, mas também das culturas africanas e indígenas, mais umas ou outras, dependendo das regiões por onde foram filtradas, e que hoje fazem parte do patrimônio dos povos que constituem *nuestramerica*.

Sim, conhecemos fartamente as características negativas do mundo ibérico e de sua colonização em nossas terras. Historiadores, economistas e cientistas sociais com a perspectiva do Império, nos lembram a cada momento estes traços para que permaneçamos em nossa inferioridade mirando-nos no espelho mágico que sempre nos diz que há alguém, ao norte, muito mais belo, mais inteligente, mais bem sucedido, mais rico, com mais aviões bombardeiros, mais navios de guerra do que nós e também mísseis intercontinentais com ogivas nucleares, se preciso for.

Tempo é de pensarmos nossas qualidades, nossos pontos positivos. Pensemos, por exemplo, na consciência da diversidade e sua ineluctabilidade que é uma das características de nosso mundo ibérico. Um mundo onde o Outro era uma presença constante, fosse em tempos como dominador, ou em outros, como derrotado porém vivendo

6 Elucidativo no sentido de como os EUAN manipulam os intelectuais em vista de seus propósitos é o livro de Frances Stoner Saunders (2001).

7 Ver nesse sentido Vouga (2002).

ao lado: mouros, marranos, cristãos novos, cristãos velhos e pouco a pouco todos os povos com os quais entraram em contato na expansão marítima e a mescla dos homens e das mulheres e de seus descendentes. Depois a América.

Certamente os portugueses e espanhóis do século XVI e XVII consideravam os indígenas americanos como seres inferiores, mas foi a partir das relações que se iam estabelecendo, do trabalho apostólico dos jesuítas, dos escritos de Bartolomeu de las Casas, capaz de fazer a crítica da maneira bárbara como se fazia o contato, bem como das obras de Suarez, Vitória, Marianna, teóricos às vezes deixados incompreensivelmente à sombra, que a própria noção moderna de contrato social e a de direitos do homem iriam surgir. Também é da ação desses homens nas terras da América e da miscigenação de seu sangue com o sangue desse Outro irreduzível, que levou o Ocidente a elaborar a categoria *homem*. E dessa ação e desse pensamento vão surgir os nossos povos. Depois africanos e muitos outros europeus e homens de outros lugares do mundo virão juntar a sua à nossa voz.

Dessa consciência, que depois se torna respeito pela diversidade, vai derivar aquela que é a característica a partir de onde, com as diferenças e particularidades dos diversos quadrantes nossos, devemos começar a pensar a democracia que nos convém. Refiro-me ao solidarismo comunitário de nossas raízes ibéricas que nos trazem o que de melhor nos legaram a organização medieval e o catolicismo, e que vêm dar em nossos dias, por exemplo, na teologia da libertação ou no MST, movimento dos trabalhadores sem terra brasileiro, bem como tantas e variadas formas de cooperação entre camponeses, vizinhos ou moradores em todos os nossos países.

No que se refere aos aspectos mais gerais da organização política, positivos ou negativos e, como sabemos bem, freqüentemente muito negativos, é nas experiências da Revolução Mexicana e da Revolução Cubana, dos governos Vargas, de Perón, nas idéias de Bolívar, José Bonifácio, San Martín, José Martí, Sarmiento, Haya de la Torre, Mariátegui, Gilberto Freyre, Guevara, para só citar alguns casos e personagens, que devemos procurar elementos que sirvam para pensar que democracias serão as nossas e não no legado dos Fujimori, dos De La Rúa, dos Cardoso (refiro-me ao presidente, não ao sociólogo). É na inventividade popular e em suas elites orgânicas que precisamos procurar as raízes de nossas democracias e das instituições que nos convêm.

A monstruosidade do nacional socialismo alemão, a arbitrariedade e truculência do fascismo italiano, os crimes do socialismo so-

viético como que congelaram a forma de democracia delegativa dos EUAN como se, mais do que da história, tivesse sido o fim da política. Todas as nações, todos os povos deveriam ter instituições semelhantes. As velhas nações derrotadas na guerra, Japão, Alemanha souberam de alguma forma defender-se pela preservação de instituições: o imperador, o parlamento e seu chanceler, retomando uma tradição brutalmente interrompida.

Nós da América Ibérica, mesmo quando oprimidos pelas ditaduras mais bárbaras, formalmente, pouco nos afastamos do presidencialismo imposto pelo modelo americano ao qual parecemos condenados para todo o sempre. Vamos procurar em todas as partes instituições que nos convenham, sem medos sem tabus. Porque, não há vacas sagradas, não há sagrado, o sagrado só interessa àqueles que nos dominam, vamos pensar e inventar livremente o modelo político que para nós seja o mais adequado.

O TIO DA AMÉRICA⁸

Surgida ainda sob o impacto da Revolução Inglesa de 1640 e da forte reação que se seguiu culminando na Revolução Gloriosa de 1688, a menos de cem anos de seu término, e motivada imediatamente pela tentativa da Inglaterra de exercer um poder de metrópole que não mais possuía, a Revolução Americana e seus pensadores-fundadores, longe de representarem o primeiro acontecimento político do mundo moderno e a reflexão sobre esse mundo, é na verdade um dos últimos episódios das lutas políticas do Antigo Regime.

Vou argumentar no sentido do arcaísmo do sistema político ianque sugerindo um exercício de explicação alternativa e não pura e simplesmente de substituição de uma explicação parcial, por outra igualmente limitada, tal como afirma Weber no final de *A Ética Protestante e o Espírito do*

8 Alusão ao filme de Alain Resnais *Mon Oncle d'Amérique* em que são ilustradas as teses de Henri Laborit, neurobiólogo francês, segundo as quais as reações dos indivíduos se devem a pulsões primárias e o comportamento social é sempre consequência de mecanismos enzimáticos e bioquímicos. Laborit denuncia a maneira pela qual a civilização capitalista estabelece e reforça a competição pelo individualismo; inteiramente dominado pela produção e posse de mercadorias o indivíduo procura o seu lugar na hierarquia social ofuscado pela dominação dos outros. O tio da América, *L'Oncle d'Amérique*, de onde Resnais tirou o nome de seu filme, é um jogo de sociedade (tipo Banco Imobiliário) onde um personagem, o tio da América, é praticamente dono de uma cidade e, sobretudo, do jornal da cidade o Notícias da Tarde, *Les Nouvelles du Soir*, onde são publicadas dicas sobre a compra e venda de ações. Ganha o jogo quem primeiro acumular 50 mil dólares; como se vê é um jogo da década de 40 do século XX.

Capitalismo. Para ser totalmente explícito, a proposição vai no sentido de pensar os EUAN não como o primeiro país moderno, como eles próprios gostam de apregoar, mas como o último arranjo institucional com os restos do absolutismo, tendo como objetivo frear as pretensões da burguesia revolucionária em ascensão, como bem emblematiza a trajetória pessoal e intelectual de Thomas Paine, desde a agitação, passando pela guerra de independência e culminando com o país constituído e normatizado.

As colônias inglesas que viriam a dar origem ao país do norte não tinham uma aristocracia ou uma camada aristocrática que garantisse com seus privilégios a não opressão por parte de um déspota, segundo a teoria de Montesquieu em *O Espírito das Leis*. A aristocracia capaz de garantir a liberdade no Antigo Regime ou depois a cultura aristocrática capaz de realizar o mesmo papel, como acontecia na Europa mesmo depois da Revolução Francesa.

Sem essa garantia da aristocracia e sua cultura, os pensadores da independência americana ou não eram capazes de pensar plenamente o mundo seu contemporâneo, onde o processo de industrialização adquiriria uma importância crescente, refugiando-se no bucolismo escravocrata como Jefferson, *gourmet*, arquiteto, apreciador de vinhos e de jovens escravas. Ou então, e foram estes que deram forma ao país, cercavam-se de cuidados para se defenderem do povo, déspota majoritário potencial, agindo sempre para que a sua participação fosse mínima, apenas o suficiente para fazer funcionar o sistema. Sistema organizado para que a representação popular fosse sempre tolhida pelo correspondente ao monarca absoluto – a Presidência a serviço do dinheiro, único princípio estratificador existente, configurando a primeira plutocracia moderna.

Muito elucidativa nesse sentido é a leitura dos *Papéis Federalistas*, tanto daqueles cuja autoria é atribuída a Hamilton, que chegou num primeiro momento a pensar que os proprietários de terras deveriam constituir um corpo aristocrático como a aristocracia inglesa, como também os de Madison, cujo argumento terminou por ser vencedor e no modelo político que se constituiu uma aristocracia mostrou-se desnecessária.

Na Inglaterra depois da revolução de 1688, o rei, apesar de despojado de poderes absolutos, funcionava como garantia de que setores mais radicais da burguesia, partidários do parlamento não pusessem em risco o arranjo institucional. No caso americano, em que foi descartada a solução monárquica, o governo parlamentar apareceria como natural. Porém, não foi o que se deu, pois a solução parlamentar parecia no mínimo conduzir à ditadura da maioria tão temida então. Sem uma câmara aristocrática capaz de através do mecanismo do veto garantir os

direitos das minorias, como o advogado por Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, caberia à Presidência esse papel.

Todo o modelo engenhosamente posto em prática a partir da Constituição norte-americana e exposto nos *Papéis Federalistas* era o de uma participação restrita dos cidadãos onde o único momento de voto direto no nível federal era o da escolha do representante na Câmara Baixa. A eleição presidencial era fruto da escolha de um colégio eleitoral, como até hoje. Também o Senado (no caso americano uma câmara onde os estados constituintes da União achavam-se representados em igualdade de condições independentemente de suas populações) era eleito indiretamente, situação essa modificada por emenda constitucional posterior, emenda número XVII, proposta em 1912 e adotada 359 dias depois (Corwin, 1986).

O terceiro poder da Constituição dos EUAN, a Corte Suprema, que muito cedo tornou-se o verdadeiro norteador das mudanças a médio e longo prazo, através do julgamento da constitucionalidade das leis, dependendo da Presidência e do Senado, também está totalmente afastado de qualquer tipo de controle direto por parte dos cidadãos.

Os pais fundadores dos EUAN sabiam que ao quebrar os laços com a Inglaterra deixavam de ter a tradição como aliada na manutenção da ordem, por isso montaram um sistema de governo que, sob a aparência de um governo popular, era, na verdade, um sistema no qual os proprietários ricos jamais tinham seu poder posto em questão. E a Presidência, que aparentemente seria o local de manifestação do princípio popular – pensemos na análise de Marx no *18 Brumário de Luís Bonaparte* – funcionava na verdade como um resquício absolutista garantindo que a câmara eleita por sufrágio direto se manteria bem comportada, como na Revolução Inglesa de 1688, sem passar pelos medos e percalços da Revolução de 1640.

Chamo mais uma vez a atenção para o fato de esse sistema idealizado pela Constituição americana do norte ser anterior à Revolução Francesa e a todas as profundas modificações que subsequente na Europa dela iriam advir. Esse sistema arcaico sobrevivente a todos os acontecimentos que se sucedem à Revolução, do Terror ao Império passando pelo Termidor e pelas Guerras Napoleônicas e a seu desfecho com o Congresso de Viena, só foi possível graças ao isolamento proporcionado pelo oceano que separava as ex-colônias inglesas da Europa.

Os EUAN se constituirão, portanto, em um regime da época do absolutismo que tem como modelo político o compromisso da Revolução Inglesa de 1688. Compromisso entre o poder parlamentar e uma garantia última da ordem – a casa reinante e a câmara aristocrática. O sistema das

ex-colônias ao contrário da Inglaterra não tem, porém, as vantagens de possuir uma casa reinante ou uma aristocracia que, como mostra Montesquieu, termina por defender a liberdade ao defender seus privilégios.

Esse modelo arcaico, esse conjunto de arranjos que serviam especialmente e tão-somente às antigas colônias inglesas da América do Norte por uma comédia de enganos, será o modelo de nossas repúblicas na América Ibérica. Esse modelo de participação restrita se tornará, por um passe de mágica, o modelo de governo popular apresentado como paradigma às repúblicas que vão surgindo do esfacelamento do império espanhol. Mas essas repúblicas já surgem depois da Revolução Francesa, depois das revoltas do Haiti e o presidente é entendido como o condutor dos anseios de mudança dos cidadãos e não como o freio para esses anseios como no caso americano do norte. Donde as tensões permanentes entre um legislativo dominado pelos proprietários e um executivo eleito por voto direto que por vezes era o porta-voz carismático dos anseios de mudança *de los de abajo*. Ora o sistema não poderia realmente funcionar e mais de 150 anos de crise em nossos países o mostram sobejamente. Não é demais lembrar Tocqueville, mais uma vez, afinal na década de '30 do século XIX no seu livro *A Democracia na América*, ele já chamava a atenção para o caso do México para onde as instituições do vizinho do norte foram transplantadas e que vivia sob constante instabilidade política.

Não é por acaso que o regime político mais estável da América Ibérica ao longo do século XIX foi a monarquia parlamentar brasileira, pois nela o imperador era justamente o freio e o árbitro dos conflitos políticos, dentro de um quadro constitucional imaginado por Benjamin Constant onde aos três poderes vinha se juntar um quarto, *Napoleon oblige*. Na verdade eram cinco poderes arrolados, pois ele imagina o legislativo dividido em um poder representativo da opinião em uma câmara eletiva e um poder representativo do tempo (*durée*) em uma câmara hereditária, como poderes diferentes. Mas o que nos interessa aqui é o *pouvoir royal* um poder neutro, para Constant atributo do chefe de Estado, capaz de resolver os conflitos entre os poderes tradicionais⁹. Esse poder neutro, *pouvoir royal* passará à Carta Constitucional brasileira de 1824 como Poder Moderador e será, em

9 Benjamin Constant (1819) *Principes de politique* Capítulo II “De la nature du pouvoir royal” <<http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?O=88000&T=>>>. Este documento foi extraído da base de dados textuais Frantext realizada pelo Institut National de la Langue Française (INaLF).

grande parte, o responsável pela estabilidade institucional do Império do Brasil durante o Segundo Reinado.

Naturalmente, o sistema político norte-americano sofreu uma série de modificações desde a elaboração, em 1787, da Constituição, consubstanciadas nas diversas emendas constitucionais: da carta de direitos, passando pelas emendas da Guerra de Secessão até a pitoresca emenda número XVIII que proíbe a fabricação venda ou transporte para fins de consumo de bebidas alcoólicas no território dos Estados Unidos ou a emenda XXI que revoga a de número XVIII (Corwin, 1986). Entretanto, o essencial de seu arcabouço institucional permanece o mesmo. Sistema arcaico, da época do absolutismo, o sistema político americano só funciona nas condições específicas do país para onde foi gerado.

Ao contrário, os sistemas parlamentares gerados e aperfeiçoados na Europa desde as revoluções contra o absolutismo e depois com as revoltas, revoluções e lutas populares ao longo dos séculos XIX e XX, são regimes capazes de dar conta da diversidade e onde maiorias e minorias são representadas e co-responsáveis. Para onde os regimes parlamentares europeus foram transplantados (Austrália, Canadá, Japão, Índia, Nova Zelândia, etc.) mostraram ser capazes de dar conta das diversas realidades.

FINAL

Talvez a crise por que passam as nossas democracias possa nos conduzir a uma solução original e duradoura.

Em primeiro lugar, acredito que o abandono do presidencialismo *à l'américaine* é a pré-condição para a reformulação de nossos regimes políticos, pois essa invenção da época do absolutismo, esse sistema arcaico de governo só tem funcionado no caso específico dos EUAN e, mesmo assim, como pretendo ter apontado, na base de um engano fundamental tornado engodo por parte da plutocracia aí reinante.

Em segundo lugar, que da crise que ora atravessamos possa resultar uma democracia adjetivada, uma democracia com sotaque que, saindo de nossas tradições seja profundamente arraigada na alma de nossos povos.

Isto dito, como afirmava Stuart Mill com relação aos males da liberdade de que só se os pode combater com mais liberdade, para a democracia e seus males também o único remédio é mais democracia: plebiscitos e referendos, assembléias de bairro e de quarteirão, comissões de moradores, comissões de fábrica de empresa e de outros locais

de trabalho, corporações profissionais, enfim todos os mecanismos da democracia direta e participativa, algumas dessas estruturas provisórias outras permanentes, sem medo do povo que certamente estará sujeito a manipulações e instrumentações por parte de partidos políticos, demagogos, corporações, corpos burocráticos ou quaisquer outros interesses agregados, todas entretanto menos nocivas do que hoje são o circo dos meios de comunicação de massa e os interesses do grande capital internacional.

Terminarei com alguns versos de Manuel Bandeira, que diz da poesia o que poderíamos dizer da democracia; afinal, em nossa época, uma não vive sem a outra.

Abaixo os puristas

Todas as palavras sobretudo os barbarismos universais

Todas as construções sobretudo as sintaxes de exceção

Todos os ritmos sobretudo os inumeráveis

BIBLIOGRAFIA

- Boron, Atilio A. 2002 *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).
- Bovero, Michelangelo 2002 *Contra o Governo dos Piores. Uma Gramática da Democracia* (Rio de Janeiro: Editora Campus).
- Corwin, Edward S. 1986 *A Constituição Norte-Americana e seu Significado Atual* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor).
- Hardt, Michael e Antonio Negri 2001 *Império* (Rio de Janeiro: Editora Record).
- Le Winter, Osvald 2001 *Desmantelando a América* (Lisboa: Publicações Europa América).
- Marx, Karl 1959 *Le Capital. Critique de l'Economie politique* (Paris: Editions Sociales).
- Stoner Saunders, Frances 2001 *La CIA y la guerra fría cultural* (Madrid: Editorial Debate).
- Vouga, Cláudio 2002 “La democracia en el Sur de América, una visión toquevilleana” em Boron, Atilio e de Vita, Álvaro (comps.) *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO).

DIANA MAFFÍA*

SOCIALISMO E LIBERALISMO NA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

ENTRE AS MUITAS MANEIRAS de começar este artigo, encontro duas paradigmáticas. Uma consiste em analisar as polaridades da filosofia política e avaliar o lugar das mulheres nesses paradigmas. Entre um modelo que transforma o sujeito no resultado das forças sociais que o precedem e o determinam, e outro que universaliza na abstração um sujeito que deverá realizar pactos para sair de sua individualidade e formar assim uma sociedade, nós mulheres fomos apanhadas com argumentos diferentes nos mesmos lugares sociais que o mandato pré-moderno indicava. Isto é, para nós não houve renascimento nem modernidade, mas somente expressões diferentes do patriarcado.

Outra maneira de iniciar isto é a partir da experiência, perguntando-nos

como seria, neste fim –nós diríamos começo– de milênio, uma filosofia libertária que levasse em consideração duas guerras mundiais, o holocausto de milhões de judeus, os campos do marxismo-leninismo, as metamorfoses do capitalismo entre o liberalismo desenfreado dos anos setenta e a globalização dos noventa (Onfray, 1999: 10).

* Doutora em Filosofia, feminista, docente e pesquisadora da Universidade de Buenos Aires, Defensora do Povo Adjunta da Cidade de Buenos Aires, membro do Comitê de Direção da Revista *Feminaria*.

Onfray acrescenta o maio de 68. Na América Latina deveríamos incluir ditaduras, desaparecidos, paramilitares, guerrilhas, genocídios, fome, desocupação, desesperança. E nós mulheres deveríamos incluir ainda a feminização da pobreza, violência, abortos clandestinos, violações, prostituição e assassinatos impunes.

A relevância de pensar como mulheres uma filosofia política emancipadora provém de que, historicamente, períodos de mudança progressista como o Renascimento, a Revolução Francesa e algumas revoluções contemporâneas, que se pretenderam libertadoras para a humanidade, foram profundamente regressivas para as mulheres (Gadol, 1976). Por isso, quando nós feministas lutamos contra a opressão e a exploração, incluímos o fim da opressão de gênero entre nossas demandas.

No início do século XX, as anarquistas argentinas tinham um *slogan*: “nem deus, nem marido, nem patrão”. Isso não queria dizer que não queriam homens –talvez tivesse sido melhor que exigissem “nem vingança, nem autoritarismo, nem exploração”, mas o conceito de patriarcado como um sistema de opressão de gênero ainda não estava claro, e parecia não ter lugar para pensar um deus que não fosse vingativo, um marido que não fosse autoritário e um patrão que não fosse explorador. A filosofia crítica demoraria ainda um século a chegar.

A divisão entre o público e o privado, característica do Estado liberal moderno, alegrava os varões burgueses, patriarcas jefes de família independentes, que assim separavam a esfera da justiça da esfera da intimidade doméstica. “Todo um domínio da atividade humana, a saber, a nutrição, a reprodução, o amor e o cuidado, que no curso do desenvolvimento da sociedade burguesa moderna passa a ser o quinhão da mulher, é excluído de considerações políticas e morais, e é relegado ao âmbito da natureza” (Benhabib, 1990: 130). Com o qual as próprias relações de gênero ficam fora do amparo da justiça.

É que muito antes do contrato social celebrou-se um implícito “contrato sexual” (Pateman, 1988) que atribuiu às mulheres o trabalho emocional e doméstico. É por isso que as feministas dos 70 diziam “o pessoal é político”, porque essa forçada esfera doméstica estava atravessada de relações de poder opressivas encobertas por relações de afeto, naturalizadas de tal modo que por um lado não havia responsabilidade moral em seu estabelecimento, e por outro lado não havia esperança alguma em sua modificação emancipatória.

Nós mulheres éramos essa terra indiscernível em que os homens-cogumelos hobbesianos alcançam sua maturidade plena sem ne-

nhum tipo de compromisso mútuo (Hobbes, 1966: 109). As incapazes de contrato social (Rousseau, 1988), aquelas que formamos parte da propriedade privada do homem juntamente com os bens, os filhos e os criados (Kant, 1965: 55). E tudo isto em discursos universalistas que na tradição ocidental supõem como estratégia a reversibilidade. Esta reversibilidade, contudo, fica sub-repticiamente transformada em fraternidade (comunidade de irmãos homens, e não todos os homens), escamoteando das mulheres a qualidade de “outro relevante” com o qual se estabelecem as interações.

Como diz Seyla Benhabib:

As teorias morais universalistas da tradição ocidental desde Hobbes até Rawls são substitucionalistas no sentido de que o universalismo que defendem é definido sub-repticiamente ao identificar as experiências de um grupo específico de sujeitos como o caso paradigmático dos humanos como tais. Estes sujeitos invariavelmente são adultos brancos e humanos, proprietários ou pelo menos profissionais. Quero distinguir o universalismo substitucionalista do universalismo interativo. O universalismo interativo reconhece a pluralidade de modos de ser humano, e diferencia entre os humanos, sem desabilitar a validade moral e política de todas estas pluralidades e diferenças. Embora esteja de acordo em que as disputas normativas podem ser levadas a cabo de maneira racional, e que a justiça, a reciprocidade e algum procedimento de universalidade são condições necessárias, isto é, são constituintes do ponto de vista moral, o universalismo interativo considera que a diferença é um ponto de partida para a reflexão e para a ação. Neste sentido a “universalidade” é um ideal regulativo que não nega nossa identidade arraigada, senão que tende a desenvolver atitudes morais e a alentar transformações políticas que podem levar a um ponto de vista aceitável para todos (Benhabib, 1990: 127).

Assim, a crítica feminista ao liberalismo contemporâneo impugna a armadilha que o ideal abstrato de cidadania encerra, construído na medida justa daqueles que “casualmente” participaram em sua definição. Inclusive *Uma Teoria da Justiça* de Rawls comete o deslize de deixar fora do véu da ignorância, na situação original, o fato de que quem estabelece a definição de justiça são os patriarcas chefes de família. Desta maneira, fica assegurada em um único ato a estrutura da família patriarcal e a preeminência do homem (Rawls, 1971).

O socialismo não recebeu críticas tão duras como o liberalismo por parte das feministas, fundamentalmente porque sua própria entidade está posta em dúvida desde 1989. É esta debilitação da ideologia dominante na esquerda o que faz Nancy Fraser falar (1997: 4-7) da condição “pós-socialista” (parafrazeando da “condição pós-moderna” de Lyotard). Em *Iustitia Interrupta* (Fraser, 1997) define esta condição pós-socialista a partir de três elementos.

O primeiro é a ausência de qualquer visão que apresente uma alternativa progressista em relação ao estado de coisas atual e que tenha credibilidade. O fracasso dos socialismos reais tem como consequência imediata o que Jürgen Habermas chamou “a nova obscuridade e o esgotamento das energias utópicas” (Habermas, 1984). É de notar que o diagnóstico de Habermas sobre tal esgotamento da esquerda antecede em vários anos a queda do Muro de Berlim.

O segundo elemento constitutivo tem a ver com o que a autora chama como “mudança na gramática das exigências políticas” (Fraser, 1997: 5). As exigências de igualdade social foram sendo substituídas por exigências de reconhecimento da diferença de um grupo (racial, de gênero, cultural, etc.), dando lugar a políticas de identidade distanciadas dos debates sobre classe social. Muitos atores parecem distanciar-se do imaginário político socialista, no qual o principal problema da justiça é o da distribuição, para aderir a um imaginário político “pós-socialista”, em que o principal problema da justiça é reconhecimento. Este antagonismo oculta a correlação entre exclusão econômica e exclusão cultural, e o modo conjunto de produzir injustiça.

O terceiro elemento é a globalização do capitalismo que mercantiliza as relações sociais e a condição de cidadania. Esta agressiva mercantilização produz um agudo crescimento das desigualdades, não só em termos de riqueza como também de acesso a bens sociais.

Diante do desalento da esquerda global, incapaz de competir ideologicamente com este estado de coisas, Nancy Fraser propõe um esforço de pensamento programático que conceba alternativas provisórias à ordem atual em um sentido progressista.

Apesar de a relação entre o feminismo e a esquerda estar longe de ser fácil, devido a serem muitas vezes vistas as reivindicações feministas como uma afirmação de identidade particular que afasta a atenção das grandes causas universais (como a luta de classes), o feminismo tem muito que aportar à revitalização destes ideais. Em primeiro lugar, pelo desmascaramento da paródia de universalismo do sujeito eurocêntrico. Em segundo lugar, pelas práticas desenvolvidas no

movimento de mulheres em sua busca por novas formas de exercício e distribuição do poder e do protagonismo social. E fundamentalmente, pela desarticulação de falsas dicotomias que dificultam a criação de novas alternativas.

Encontro promissório que novos movimentos sociais emancipatórios, sobretudo em nosso país, recolham parte das práticas que o movimento de mulheres em geral, e o feminismo em particular, vêm desenvolvendo em suas construções políticas coletivas. A horizontalidade, o consenso, a aceitação da pluralidade, a ruptura dos limites entre âmbitos de intervenção social, a busca de mecanismos não litigantes de resolução de conflitos, são parte das ferramentas sociais nestas novas construções de contra-poder.

À polaridade entre igualdade e diferença (a justiça como redistribuição dos recursos sociais ou como valorização das identidades culturais, sexuais, raciais ou de outro tipo) se opõe a exigência de tratar com equidade indivíduos ou grupos diferentes. À polaridade entre público e privado se opõe a exploração de espaços contra-hegemônicos de participação política, onde as relações políticas são relações de poder em todas as esferas, e se debate tanto os limites do espaço do íntimo como os limites da intervenção e obrigações do Estado.

Signos desta ruptura de limites são os sentidos profundamente políticos que adquiriram na Argentina termos aparentemente tão privados e femininos como Mães, Avós, Filhos e Panelas.

Nós, mulheres, convidamos a repensar a linguagem, a investir com novas energias termos como rebelião, resistência, insubmissão, utopia, liberdade, independência, soberania, emancipação.

E temos algo mais para motivar estas mudanças plurais, uma intransigência semântica: chamaremos somente de “democracia” a um sistema capaz de desnaturalizar todas as formas de hegemonia e subordinação.

BIBLIOGRAFIA

- Benhabib, Seyla 1990 “El otro generalizado y el otro concreto” em Benhabib, Seyla e Cornell, Drucilla (comps.) *Teoría Feminista y Teoría Crítica* (Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim).
- Fraser, Nancy 1997 *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”* (Bogotá: Universidad de los Andes/Siglo del Hombre Editores).
- Gadol, Kelly 1976 “The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women’s History” em *Signs*, Vol. 1, N°4.

- Habermas, Jürgen 1984 “The New Obscurity and the Exhaustion of Utopian Energies” em Habermas, Jürgen (comp.) *Observations on the Spiritual Situation of the Age* (Cambridge: MIT Press).
- Hobbes, Thomas 1966 “Philosophical Rudiments Concerning Government and Society” em *The English Works of Thomas Hobbes* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft)Vol II.
- Kant, Immanuel 1965 *The Metaphysical Elements of Justice* (New York: Liberal Arts Press).
- Onfray, Michel 1999 *Política del rebelde. Tratado de la resistencia y la insumisión* (Buenos Aires: Perfil).
- Pateman, Carol 1988 *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press).
- Rawls, John 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- Rousseau, Jean Jacques 1988 *El contrato social* (Madrid: Alianza).

FERNANDO HADDAD*

SINDICALISMO, COOPERATIVISMO E SOCIALISMO

A LUTA POR UMA SOCIEDADE emancipada se modifica a cada novo modo de organização e desenvolvimento das forças produtivas, se modifica pelo aparecimento de novos agentes sociais, se modifica pelas novas formas de dominação de classe. Como não poderia deixar de ser, nesse momento em que muitas das nossas convicções sobre como agir e para onde rumar estão pouco sólidas, menos pela urgência de transformar o mundo do que pelo senso de responsabilidade diante do já demasiado sofrimento das camadas inferiores da sociedade, relações que nem sempre foram bem estabelecidas se tornam ainda mais problemáticas. Sem dúvida, esse é o caso da relação entre sindicalismo, cooperativismo e socialismo, de que pretendo tratar. Se, contudo, nos lembrarmos da advertência de Adorno de que “a liquidação da teoria à base de dogmatizar e proibir o pensamento contribuiu para a má práxis”, talvez fosse o caso de, no que me diz respeito, inverter as posições e perguntar aos colegas da mesa –que eu reputo os mais qualificados para julgar justamente do ponto de vista da práxis– o que aqui se dirá, se tudo afinal não se trata simplesmente de má teoria.

Como já se sublinhou que, sob o capitalismo, é impossível uma prática transformadora sem uma teoria transformadora, o procedi-

* Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, (USP).

mento adotado aqui será o de submeter a teoria marxista à prova da história. Marx tratou muito episodicamente do assunto hoje proposto. Contudo, suas observações são tão penetrantes que devem ser submetidas a um exame apurado que nos habilite, se necessário, a reformular a teoria, sem abrir mão do seu conteúdo crítico. Recorro, prioritariamente, aos seus textos de intervenção dirigidos ao movimento operário, e só pontualmente aos textos clássicos, em parte porque são aqueles os textos que nos permitem pensar com Marx a política, em parte para nos dar uma pálida idéia de quanto estamos atrasados teoricamente se comparamos o debate de hoje com o que se travava à época do aparecimento das primeiras organizações operárias.

Começo pelo tema do sindicalismo, como foi tratado na brochura que ganhou o nome de *Salário, preço e lucro*. Ali, Marx dialoga com um operário inglês, John Weston, cuja argumentação reduzia-se ao seguinte: “se a classe operária obriga a classe capitalista a pagar-lhe, sob a forma de salário em dinheiro, 5 xelins em vez de 4, o capitalista devolver-lhe-á, sob a forma de mercadorias, o valor de 4 xelins em vez do valor de 5. Então, a classe operária terá de pagar 5 xelins pelo que antes da alta de salários lhe custava apenas 4”. Temos aqui uma velha tese, nossa conhecida, de que a um aumento de salários nominais, os patrões reagem com um aumento do preço das mercadorias, anulando o efeito desejado pelos trabalhadores.

Contra isso, Marx inicialmente observa: “E por que ocorre isto? Por que o capitalista só entrega o valor de 4 xelins por 5? Porque o montante dos salários é fixo. Mas por que fixo precisamente no valor de 4 xelins em mercadorias? Por que não, em 3, em 2, ou outra qualquer quantia? Se o limite do montante dos salários está fixado por uma lei econômica, independente tanto da vontade de capitalista como da do operário, a primeira coisa que deveria ter feito o cidadão Weston era expor e demonstrar essa lei”.

Bem, uma das razões pelas quais Marx se tornou tão conhecido foi justamente o fato de ter exposto e demonstrado essa lei desconhecida dos próprios formuladores da teoria do valor trabalho. Sabemos por essa lei que o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho socialmente necessário a sua reprodução. A primeira providência de Marx será, a partir dessa premissa, desautorizar a tese central do argumento de Weston:

Se do valor de uma mercadoria descontamos a parte que se limita a repor o das matérias-primas e outros meios de produção empregados, isto é, se descontarmos o valor que representa o

trabalho pretérito nela encerrado, o valor restante reduzir-se-á à quantidade de trabalho acrescentada pelo operário que por último se ocupa nela. Se este operário trabalha 12 horas diárias e 12 horas de trabalho médio cristalizam-se numa soma de ouro igual a 6 xelins, este valor adicional de 6 xelins será o único valor criado por seu trabalho [...] Este valor dado, determinado por seu tempo de trabalho, é o único fundo do qual tanto ele como o capitalista têm de retirar a respectiva participação ou dividendo, é o único valor a ser dividido entre salários e lucros [...] Como o capitalista e o operário só podem dividir este valor limitado, isto é, o medido pelo trabalho total do operário, quanto mais perceba um deles, menos obterá o outro, e reciprocamente [...] Mas todas estas variações não influem no valor da mercadoria. Logo, um aumento geral de salários determinaria uma diminuição da taxa geral de lucro, mas não afetaria os valores.

Essa constatação parece, à primeira vista, criar problemas para a própria teoria marxista, uma vez aplicada a lei do valor à mercadoria força de trabalho. Pois, segundo a mesma lei, o valor da mercadoria força de trabalho seria determinado, como o valor de qualquer outra mercadoria, pela quantidade de trabalho socialmente necessária a sua reprodução. Isso significa, nos dizeres de Marx, que “o valor da força de trabalho, ou em termos mais populares, o valor do trabalho, é determinado pelo valor dos artigos de primeira necessidade ou pela quantidade de trabalho necessária a sua produção. Por conseguinte, se num determinado país o valor dos artigos de primeira necessidade, em média diária, consumidos por um operário representa 6 horas de trabalho, expresso em 3 xelins, este trabalhador terá de trabalhar 6 horas por dia a fim de produzir o equivalente do seu sustento diário”. Se, porventura, a jornada de trabalho for de 12 horas, metade da jornada de trabalho será trabalho não pago e a taxa de mais valia será, portanto, de 100%.

Tudo o mais constante, seria muito improvável que os trabalhadores conseguissem aumentar seus salários sem subverter a própria lei que transforma a aparente troca de equivalentes no seu contrário; ou seja, seria muito improvável que, respeitada a lei que regula a troca de mercadorias, os trabalhadores viessem a vender a mercadoria força de trabalho acima do seu valor de troca. Contudo, é absolutamente possível compatibilizar a lei do valor, que iguala o salário à subsistência, com demandas por aumento salarial, sem, no entanto, subverter aquela lei. Certamente os exemplos não teriam escapado a uma mente arguta como a de Marx. O primeiro exemplo que eu sublinharia é tam-

bém um velho conhecido nosso: trata-se da luta para repor a perda de uma alta generalizada dos preços, ou, em outras palavras, a luta pela reposição oriunda da diminuição do poder de compra do dinheiro. Segundo Marx, “os valores dos artigos de primeira necessidade e, por conseguinte, do trabalho podem permanecer invariáveis, mas o preço deles em dinheiro pode sofrer alteração, desde que se opere uma prévia modificação no valor do dinheiro”. Como os tempos eram os do padrão-ouro, a explicação não poderia ser outra que não a seguinte: “com a descoberta de jazidas mais abundantes, etc., 2 onças de ouro, por exemplo, não suporiam mais trabalho do que antes exigia a produção de uma onça. Neste caso, o valor do ouro baixaria à metade, a 50%. E como, em consequência disto, os valores das demais mercadorias se expressariam no dobro do seu preço em dinheiro anterior, o mesmo aconteceria com o valor do trabalho”. Com o que Marx conclui: “dizer, neste caso, que o operário não deve lutar pelo aumento proporcional do seu salário, equivale a pedir-lhe que se resigne a que se lhe pague o seu trabalho com nomes não com coisas”.

Uma segunda ordem de considerações diz respeito a alterações na jornada de trabalho, que segundo nosso autor, não tem limites constantes. Aqui, vale lembrar uma lição de *O capital*. Ao contrário da fixação do valor da força de trabalho cujo montante é definido pela lei que rege a troca de mercadorias numa sociedade capitalista de uma maneira geral, no caso da fixação da jornada de trabalho, não há, pela lógica do sistema, nenhuma regra que possibilite concluir qual a duração e a intensidade que pudessem ser consideradas inerentes ao seu funcionamento, a não ser pelo fato de que o capitalista procurará estender a jornada ao máximo e os trabalhadores encurtá-la ao mínimo, razão pela qual Marx afirma: “não resulta da natureza da troca de mercadorias nenhum limite à jornada de trabalho ou ao trabalho excedente. O capitalista afirma seu direito, como comprador, quando procura prolongar o mais possível a jornada de trabalho e transformar, sempre que possível, um dia de trabalho em dois. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida impõe um limite ao consumo pelo comprador, e o trabalho afirma seu direito, como vendedor, quando quer limitar a jornada de trabalho a determinada magnitude normal. Ocorre assim uma antinomia, direito contra direito, ambos baseados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais e opostos decide a força” (Marx, 1982: Livro I, cap. 8).

Mas, voltando ao argumento de *Salário, preço e lucro*, Marx, depois de lembrar que à diferença de uma máquina, o homem se esgota

numa proporção muito superior àquela em que é usado no trabalho, dirá que “nas tentativas para reduzir a jornada de trabalho à sua antiga duração racional, ou, onde não podem arrancar uma fixação legal da jornada normal de trabalho, nas tentativas para contrabalançar o trabalho excessivo por meio de um aumento de salário, aumento que não basta esteja em proporção com o sobretrabalho que os exaure, e deve, sim, estar numa proporção maior, os operários não fazem mais que cumprir um dever para com eles mesmos e a sua raça”. Saliente-se, aqui também, que a luta pelo aumento de salários, longe de subverter a lei do valor, não faz mais do que a convalidar. Um aumento da jornada de trabalho acarreta maior desgaste físico do trabalhador, e o salário para repor aquilo que se consumiu no processo de trabalho terá que ser mais do que proporcional àquele aumento, uma vez que o desgaste do trabalhador aumentaria a taxas crescentes relativamente à extensão da jornada. Assim sendo, se a jornada diária passasse de 10 para 12 horas, a luta por um aumento salarial superior a 20% seria a consequência lógica da lei que rege a troca de mercadorias. Caso contrário, “pode acontecer que o capital, ao prolongar a jornada de trabalho, pague salários mais altos e que, sem embargo, o valor do trabalho diminua, se o aumento dos salários não corresponde à maior quantidade de trabalho extorquido e o mais rápido esgotamento da força de trabalho que daí resultará”.

O mesmo vale para um aumento de intensidade do trabalho: “mesmo com uma jornada de trabalho de limites determinados, como existe hoje em dia em todas as indústrias sujeitas às leis fabris, pode-se tornar necessário um aumento de salários, ainda que somente seja com o fito de manter o antigo nível do valor do trabalho. Mediante o aumento da intensidade do trabalho, pode-se fazer com que um homem gaste numa hora tanta força vital como antes, em duas [...] Ao contrabalançar esta tendência do capital, por meio da luta pela alta dos salários, na medida correspondente à crescente intensidade do trabalho, o operário não faz mais que opor-se à depreciação do seu trabalho e à degeneração da sua raça”.

Há ainda outras razões pelas quais os trabalhadores devem lutar por aumentos salariais. Marx afirma que o trabalhador moderno compartilha de toda miséria do antigo escravo, sem, contudo, desfrutar da segurança de que o último dispunha. O escravo, por toda vida, dispõe de uma quantidade fixa e imutável de meios de subsistência, enquanto o operário dispõe de uma quantidade muito variável, podendo, em caso desemprego, chegar a nada. Pois bem, a razão de ser desta insegurança

é a dinâmica cíclica da economia capitalista que ora está em franca prosperidade, ora em calmaria, ora em depressão, ora em recuperação. Marx observa que “os preços das mercadorias no mercado e a taxa de lucro no mercado seguem estas fases; ora descendo abaixo de seu nível médio, ora ultrapassando-o. Se considerardes todo o ciclo, vereis que uns desvios dos preços do mercado são compensados por outros e que, tirando a média do ciclo, os preços das mercadorias do mercado se regulam por seus valores. Pois bem. Durante as fases de baixa dos preços no mercado e durante as fases de crise de estagnação, o operário, se é que não o põem na rua, pode estar certo de ver rebaixado o seu salário. Para que não o enganem, mesmo com essa baixa de preços no mercado, ver-se-á compelido a discutir com o capitalista em que proporção se torna necessário reduzir os salários. E se durante a fase de prosperidade, na qual o capitalista obtém lucros extraordinários, o operário não lutar por uma alta de salários, ao tirar a média de todo o ciclo industrial, veremos que ele nem sequer percebe o salário médio, ou seja, o valor do seu trabalho. Seria o cúmulo da loucura exigir que o operário, cujo salário se vê forçosamente afetado pelas fases adversas do ciclo, renunciasse ao direito de ser compensado durante as fases prósperas”. A conseqüência óbvia dessas considerações é que o trabalhador, ao reunir algumas economias na fase de prosperidade, longe de revogar a lei que fixa o seu salário no nível de subsistência, na verdade a confirma, uma vez que na fase de depressão terá que se valer dessas mesmas economias para se sustentar, uma vez que seu salário, nessa fase, ainda que mantido seu emprego, poderá descer para um patamar aquém do necessário para sua própria reprodução.

Importa-nos, agora, ressaltar dois outros exemplos apontados por Marx. O primeiro, excepcional e pouco provável, mas em tese possível, supõe uma diminuição da produtividade do trabalho de modo que, em conseqüência, se necessite de mais trabalho para produzir aquela quantidade de bens primários necessários a reposição da força humana consumida no processo de produção. Nesse caso, um aumento dos salários seria inevitável. Com a queda da produtividade do trabalho, o preço da cesta de bens necessários à reprodução do trabalhador subirá na exata medida que se exigirá um preço maior pela venda da força de trabalho. Mais uma vez, o aumento salarial não viola, antes convalida a lei do valor.

O surpreendente de *Salário, preço e lucro* é o fato de Marx ter arrolado ainda um outro caso, que por razões de argumentação havíamos deixado de lado, sem mencionar aquilo que o distingue dos até

aqui considerados. Trata-se do caso de elevação, e não diminuição, da produtividade do trabalho, ou seja, o movimento oposto ao acima descrito. Por simetria, deveríamos esperar que a um aumento da produtividade do trabalho correspondesse uma imediata redução dos salários, uma vez que os custos de reprodução da mercadoria força de trabalho teriam diminuído. Contudo, o texto diz o seguinte:

Ao elevar-se a produtividade do trabalho, pode acontecer que a mesma quantidade de artigos de primeira necessidade, consumidos em média, diariamente, baixe de 3 para 2 xelins, ou que, em vez de 6 horas de jornada de trabalho, bastem 4 para produzir o equivalente do valor dos artigos de primeira necessidade consumidos num dia [...] O lucro subiria de 3 para 4 xelins e a taxa de lucro, de 100 para 200%. Ainda que o padrão de vida absoluto do trabalhador continuasse sendo o mesmo, seu salário relativo e, portanto, sua posição social relativa, comparada com a do capitalista, teria piorado. Opondo-se a esta redução de seu salário relativo, o trabalhador não faria mais que lutar para obter uma parte das forças produtivas incrementadas do seu próprio trabalho e manter a sua antiga situação relativa na escala social.

O que difere este caso de todos os demais? Nos exemplos anteriores, a luta por aumento salarial tinha um caráter defensivo num sentido muito preciso. Seja pela perda do poder de compra da moeda, seja pelo aumento da jornada de trabalho ou pela intensificação do trabalho, seja ainda pela oportunidade de se valer das fases de escassez de mão-de-obra que somente compensa as fases de abundância, a luta pelo aumento salarial, se vitoriosa, não faz mais do que proporcionar ao trabalhador a mesma quantidade de gêneros de primeira necessidade imprescindíveis a sua mera reprodução enquanto trabalhador. Mas, nesse último caso, não. Aqui, o enfoque é completamente novo. Porque se o trabalhador conseguir manter a sua posição social relativa comparada a do capitalista, ele terá, indiscutivelmente, no caso de aumento da produtividade do trabalho, uma quantidade maior de bens a sua disposição. Tecnicamente falando, se o trabalhador consegue refrear o aumento da taxa de mais valia relativa, isso significará que seu salário, medido em termos de valores de uso, terá subido na mesma proporção do aumento da produtividade do trabalho. Se a um aumento da produtividade não corresponder um aumento de salário, o padrão de vida do trabalhador continuará o mesmo, como reconhece Marx na passagem citada. Simetricamente, se a um aumento de produtividade

corresponder um aumento de salário na mesma medida, o padrão de vida absoluto do trabalhador aumentará, ainda que sua posição social relativa comparada à da classe dominante permaneça a mesma.

Marx introduz nessa passagem de *Salário, preço e lucro*, uma indeterminação que está ausente em *O capital*. Nesta obra, a indeterminação diz respeito unicamente à fixação da jornada de trabalho: de um lado, o capitalista afirma seu direito, como comprador, quando procura prolongar a jornada de trabalho; de outro, o trabalhador afirma seu direito, como vendedor, quando quer limitar a jornada de trabalho. “Ocorre assim uma antinomia, direito contra direito, ambos baseados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais e opostos decide a força”. Em *Salário, preço e lucro*, a luta do trabalhador pela manutenção da sua posição social relativa introduz uma outra indeterminação, agora na fixação do nível salarial.

Não é por outro motivo que, em *Salário, preço e lucro* a questão da fixação da jornada não aparece dissociada da questão da fixação do salário, o que fica claro na seguinte observação: “o máximo de lucro só se acha limitado pelo mínimo físico dos salários e pelo máximo físico da jornada de trabalho. É evidente que, entre os dois limites extremos da taxa máxima de lucro, cabe uma escala imensa de variantes. A determinação de seu grau efetivo só fica assente pela luta incessante entre o capital e o trabalho; o capitalista, tentando constantemente reduzir os salários ao seu mínimo físico e a prolongar a jornada de trabalho ao seu máximo físico, enquanto o operário exerce constantemente uma pressão no sentido contrário”. É claro que nesse embate entrarão em jogo fatores históricos e sociais: as diferenças de país para país, as diferentes tradições e culturas, o nível de amadurecimento da classe trabalhadora etcetera.

Para Marx, contudo, a perspectiva para os trabalhadores não era das mais favoráveis. Segundo seus prognósticos, “o próprio desenvolvimento da indústria moderna contribui por força para inclinar cada vez mais a balança a favor do capitalista contra o operário e que, em consequência disto, a tendência geral da produção capitalista não é para elevar o nível médio normal do salário, mas, ao contrário, para fazê-lo baixar, empurrando o valor do trabalho mais ou menos até seu limite mínimo”. Desse ponto de vista, surpreendentemente, o resultado da sua pesquisa acabava coincidindo com as intuições do operário John Weston, um cético quanto às possibilidades de êxito do movimento sindical, como, aliás, o próprio Marx fizera notar no início da sua exposição. Ao contrário da conferência de Weston, no entanto, a de Marx

abre perspectivas novas para os trabalhadores, ainda que como contratendências cuja predominância, improvável para ele, a História dos 100 anos seguintes à polêmica em tela viria demonstrar. Contratendências que, diga-se, estão, como se verá a seguir, plenamente contempladas na exposição de Marx, ainda que ele não tenha dado conta dos desdobramentos que teriam caso elas se afirmassem historicamente graças a uma conjunto de condições inimagináveis.

Vejamos a coisa mais de perto. Numa certa passagem Marx faz notar a diferença de enfoque que o separa de Weston, ainda que ambos, como se disse, comunguem o mesmo sentimento em relação às possibilidades de êxito do movimento sindical. Diz o texto:

Tomemos, por exemplo, a elevação dos salários agrícolas ingleses, de 1849 a 1859. Qual foi a sua conseqüência? Os agricultores não puderam elevar o valor do trigo, como lhes teria aconselhado nosso amigo Weston, nem sequer o seu preço no mercado. Ao contrário, tiveram de resignar-se a vê-lo baixar. Mas durante estes onze anos introduziram máquinas de todas as classes e novos métodos científicos, transformaram uma parte das terras de lavoura em pastagens, aumentaram a extensão de suas fazendas e com ela a escala de produção; e por estes e outros processos, fazendo diminuir a procura de trabalho graças ao aumento de suas forças produtivas, tornaram a criar um excedente relativo da produção de trabalhadores rurais. Tal é o método geral segundo o qual opera o capital nos países antigos, de bases sólidas, para reagir, mais rápida ou mais lentamente, contra os aumentos de salários.

Aqui, como se vê, o movimento é o oposto do outrora apresentado. Os trabalhadores agrícolas ingleses se beneficiaram de uma fase de prosperidade econômica excepcionalmente longa e tiveram seus salários aumentados ao mesmo tempo em que o preço do trigo que produziam e que os reproduzia baixava sem cessar. Com a introdução de novas técnicas e métodos científicos os proprietários diminuíram a demanda por força de trabalho, mercadoria que, tornando-se superabundante, teve seu preço novamente corrigido. Mantiveram seus lucros, sem que repassassem o aumento dos salários aos preços, antes pelo contrário.

No caso anteriormente analisado temos a demanda por aumento salarial precedida do aumento da produtividade do trabalho, os trabalhadores tentando manter sua posição social relativa comparada a dos capitalistas, enquanto aqui, a reação é dos capitalistas contra o aumen-

to dos salários por meio do aumento da produtividade do trabalho. Nada nos impede, logicamente, de conceber esses movimentos como complementares, bastando para tanto, introduzir uma peça a mais no nosso esquema: para tornar-se virtuoso, o círculo se fecha com a exigência da redução da jornada de trabalho.

E é nesse momento que Marx introduz um dos elementos fundamentais para entender porque as contratendências se tornaram a marca do século XX, no Ocidente, pelo menos até finais da década de 1960: a Política. “Pelo que concerne à limitação da jornada de trabalho –diz Marx–, tanto na Inglaterra como em todos os países, nunca foi ela regulamentada senão por *intervenção legislativa*. E sem a constante pressão dos operários *agindo por fora*, nunca essa intervenção se daria. Em todo caso, este resultado não teria sido alcançado por meio de convênios privados entre os operários e os capitalistas. E esta necessidade mesma de uma ação política geral é precisamente o que demonstra que, *na luta puramente econômica, o capital é a parte mais forte*”.

Os grifos, todos meus, na passagem acima não querem sugerir, como uma leitura apressada e ingênua poderia indicar, que o *Estado de Bem-Estar* era uma perspectiva aventada por Marx. Seu ceticismo quanto às possibilidades de reformar o sistema e sua ironia quanto às conquistas dos trabalhadores sob domínio do capital são sobejamente conhecidos. Muito desdenhosamente, Marx afirma, por exemplo, em *O capital* (Livro I, cap. 8): “o pomposo catálogo dos direitos inalienáveis do homem será assim substituído pela modesta Magna Carta que limita legalmente a jornada de trabalho e estabelece claramente, por fim, ‘quando termina o tempo que o trabalhador vende e quando começa o tempo que lhe pertence’. Que transformação!” Marx simplesmente aponta em *Salário, preço e lucro* para o fato de que intervenções legislativas em proveito dos trabalhadores são conquistas sindicais que transcendem a arena econômica e se realizam na política, uma arena onde os trabalhadores têm mais chances de vitória contra o capital. Afirmar que o sindicalismo explica o Estado de Bem-Estar é quase tão equivocado quanto afirmar que o Estado de Bem-Estar é um desdobramento automático do desenvolvimento do capitalismo. Mas, o que se procurará defender aqui é que o Estado de Bem-Estar, de um ponto de vista marxista, tem no sindicalismo seu pressuposto dialético, sua determinação mais fundamental, ainda que se reconheça que sua plena constituição contou com condições históricas ausentes ou só

embrionariamente presentes na época em que as teses de Marx vieram a público, e que, sem essas condições, o Estado de Bem-Estar seria um empreendimento impossível.

Três dessas condições são dignas de nota: o sufrágio universal, a transformação da ciência em fator de produção e a adoção pelo Estado de políticas anticíclicas de feição keynesiana. Quanto ao primeiro, sabemos desde *A questão judaica* que Marx o tomava como um desdobramento natural e previsível da sociedade moderna. O sufrágio universal, naquela obra, era tido, não como a emancipação dos súbitos frente a dominação e opressão dos poderosos, mas sim como a emancipação do próprio Estado frente a outras esferas que lhe serviam de base de legitimação. Marx refere-se, explicitamente, à religião e à economia. O Estado moderno não carece mais de um fundamento religioso, tornando-se laico, nem de um fundamento econômico, dispensando o censo. Numa palavra, torna-se democrático. Diferenças e desigualdades são idealmente superadas e todos, aos seus olhos, passam a condição de cidadãos, muito embora, no âmbito da sociedade civil, o mesmo Estado reponha as condições para que aquelas diferenças e desigualdades sirvam como verdadeiros pressupostos materiais da sua própria existência. Uma coisa, porém, é a adoção do sufrágio numa sociedade onde os interesses da classe trabalhadora não são conscientes, não estão ainda bem delineados etc.; outra coisa é o papel que o sufrágio universal tem numa sociedade amadurecida, com um proletariado plenamente desenvolvido e organizado. Por isso, já no *Manifesto*, Marx reconhece que “a primeira fase da revolução operária é a conquista da democracia”, tema que Engels vai explorar com mais profundidade no seu testamento político. No jargão da obra de juventude, a emancipação política do Estado aparece como pressuposto da emancipação humana; a democracia, do socialismo, mas em *A questão judaica* trata-se, por assim dizer, de uma democracia sem proletariado enquanto classe para si, e no *Manifesto* a perspectiva é a de uma democracia revigorada pelo sindicalismo, pois é na fábrica que os trabalhadores primeiramente se unem, se conscientizam, se educam, depois na indústria, como categoria, e na nação, como classe, finalmente superando a concorrência econômica que os afasta uns dos outros no plano da sociedade civil. Saliente-se, ainda, que as primeiras conquistas legislativas são, em certos países, anteriores a própria adoção do sufrágio universal, e este aparece, em certas circunstâncias históricas, como uma conquista legislativa de caráter sindical, especialmente em certos processos de redemocratização em que os sindicatos, sempre aliados a outros setores da sociedade,

tiveram papel proeminente. Numa palavra, a luta pela universalização do sufrágio é uma luta da ação sindical e pela ação sindical, uma vez que esta ganha ímpeto com a democracia e faz inscrever nas “magnas cartas” direitos sociais cujos embriões, de fins do século XVIII e início do século XIX, haviam sido cruelmente abortados.

Uma segunda condição da constituição do Estado de Bem-Estar foi a transformação da ciência em fator de produção. Aqui também, Marx foi muito mais longe do que o razoável para seu tempo. Numa passagem dos *Grundrisse*, Marx estabelece: “a troca do trabalho vivo contra trabalho objetivado, isto é, a posição do trabalho social na forma da oposição entre capital e trabalho –é o último desenvolvimento da relação valor, e da produção que repousa sobre o valor. Sua pressuposição é e permanece –a massa de tempo de trabalho imediato, o *quantum* de trabalho utilizado como fator decisivo da produção da riqueza [...], mas à medida que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efetiva se torna menos dependente do tempo de trabalho e do *quantum* de trabalho utilizado, do que da força dos agentes que são postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que por sua vez –sua poderosa efetividade– não tem mais nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa à sua produção, mas depende antes da situação geral da ciência, do progresso da tecnologia, ou da utilização da ciência na produção”. Uma formulação que vai muito além daquela do *Manifesto*, onde Marx, de forma absolutamente pioneira, revela o caráter progressista da burguesia que “só pode existir com a condição de revolucionar incessantemente os instrumentos de produção”. Mas nem ele poderia supor, não obstante, que a burguesia abdicaria dessa prerrogativa, contratando uma parcela da camada de trabalhadores mais qualificados para levar à frente uma tarefa histórica sua, dispondo-se, inclusive, a partilhar com esse grupo social os lucros extraordinários que o processo de inovação científico-tecnológico enseja. Particularmente depois da segunda revolução industrial, a ciência penetra a produção de uma forma inédita, parte das forças produtivas se converte em forças criativas, e a inovação torna-se uma rotina. Se nos lembrarmos que uma das possibilidades do sindicalismo era a de lutar pela manutenção da posição relativa do trabalhador comparada a do capitalista pela incorporação ao salário dos ganhos de produtividade do trabalho, aqui também abrem-se perspectivas novas para o movimento dos trabalhadores, particularmente nos países democráticos.

Por fim, mas não menos importante, a terceira condição: a adoção de políticas anticíclicas keynesianas. Como vimos, uma grave limi-

tação do movimento sindical era a de que a crise econômica corroía as poupanças dos trabalhadores eventualmente acumuladas na fase de prosperidade. A depressão fazia o salário médio do ciclo completo convergir para aquele mínimo necessário à reprodução da força de trabalho vendida ao capitalista. Uma política fiscal frouxa, inconcebível no período liberal clássico a não ser em períodos extraordinários de guerra aberta, tornou-se a regra em muitos países, mesmo depois de superada a fase de depressão que inicialmente a exigiu, ora sustentando políticas sociais que proporcionavam, não tão raramente, polpudos salários indiretos às camadas não-proprietárias, ora sustentando, num período de estratificação da economia mundial, corridas armamentistas que, inclusive, nos países de produção endógena de tecnologia, dinamizaram o processo de internalização da ciência no processo de produção, criando os hoje chamados sistemas nacionais de inovação. Os sistemas nacionais de inovação, por sua vez, reforçaram o movimento de estratificação da economia mundial, e a oligarquização da riqueza mundial decorrente abriu ainda mais espaço para a ação sindical nos países centrais tão mais facilitada quanto mais prosperavam os movimentos revolucionários nos países periféricos.

Ainda quanto às políticas anticíclicas, é fundamental salientar um aspecto novo associado à gestão da dívida pública. Um título da dívida pública dá a seu detentor, como se sabe, direito à participação nas receitas futuras do Estado. Como detentor do título, não importa ao capitalista individualmente considerado se o dinheiro arrecadado com a venda do título serviu para construir creches ou para fabricar armamentos, embora numa sociedade de classes a disputa pelo destino do fundo público seja uma questão que se resolve na luta, aberta ou velada. Pois bem, o endividamento público introduz uma variável-chave para se entender a pacificação dos conflitos saudada nos 30 anos gloriosos do capitalismo: a disputa pelo produto social pode ser diferida no tempo. A idéia de que capitalistas e operários, dado o valor produzido, só podem aumentar sua participação no produto social às custas da participação do outro sofre um deslocamento. Pela ação do Estado, pode-se transferir renda dos capitalistas para os trabalhadores por meio de tributos, ou pode-se realizar a mesma operação vendendo ao capitalista um título da dívida pública ao invés de taxá-lo. Nesse último caso, a decisão sobre quem há de pagar a conta fica postergada para a próxima geração. A gestão da dívida pública, portanto, permite coordenar dois movimentos que, aos olhos de Marx, pareciam mutuamente excludentes. Num texto que trata da questão do fundo público

na passagem do capitalismo ao socialismo, ele observa: “Primeiro: as despesas gerais de administração, não concernentes à produção. Nesta parte se conseguirá, desde o primeiro momento, uma redução considerabilíssima, em comparação com a sociedade atual, redução que irá aumentando à medida que a nova sociedade se desenvolva. Segundo: a parte que se destine a satisfazer necessidades coletivas, tais como escolas, instituições sanitárias, etc. Esta parte aumentará consideravelmente desde o primeiro momento, em comparação com a sociedade atual, e irá aumentando à medida que a nova sociedade se desenvolva. Terceiro: os fundos de manutenção das pessoas não capacitadas para o trabalho, etc.; em uma palavra, o que hoje compete à chamada beneficência oficial” (*Crítica ao programa de Gotha*). A dívida pública, corretamente gerida, permite, por um longo período, mas não para sempre, aumentar os gastos sociais sem a necessidade de desmontar o modo capitalista de administrar. Nesse contexto específico e limitado no tempo convivem aspectos do Estado burguês e aspectos de um futuro Estado socialista, o que fez um dos principais sociólogos brasileiros imaginar que se constituía então um modo social-democrata de produção.

Sufrágio universal, ciência incorporada à produção e políticas anticíclicas. Onde estas três condições se combinaram sinergicamente, o movimento reformista prosperou incontestavelmente. O sindicalismo, contudo, não poderia ser arrolado simplesmente como uma quarta condição do Estado de Bem-Estar. O sindicalismo é uma determinação do Estado de Bem-Estar no sentido de que é ele que justamente determina sua posição objetiva, ou seja, põe-no como categoria histórica. Não é, portanto, uma condição entre outras. Tanto que, quando muda o enquadramento político da luta sindical, ainda que na presença daquelas três condições, as conquistas sociais sofrem um retrocesso. Com a transnacionalização do processo de acumulação de capital produtivo e financeiro, que se dá em parte por razões ideológicas, em parte por razões técnicas associadas à terceira revolução industrial, o sindicato é, correlativamente, o alvo prioritário do poder político que o enfrenta diretamente, e do poder das empresas que, pela mobilidade conquistada, dele se esquivam. A luta sindical, organizada na melhor das hipóteses em bases nacionais, enfrenta um inimigo transnacional que lhe parece invisível e, de certa forma, invencível. A pauta sindical estreita-se a ponto de contemplar apenas a reivindicação de mais empregos enquanto se presencia o corte ininterrupto de postos de trabalho e a transformação de parte das forças produtivas em forças destrutivas: o lumpen moderno.

Dessa perspectiva, o vaticínio de Marx que parecia infundado diante do bom desempenho do sindicalismo no segundo pós-guerra volta a ganhar força. Em *Salário, preço e lucro*, ele dizia que “as lutas da classe operária em torno do padrão de salários são episódios inseparáveis de todo o sistema do salariado; que em 99% dos casos, seus esforços para elevar os salários não são mais que esforços destinados a manter de pé o valor dado do trabalho”. Diante disso, Marx conclamava os trabalhadores a transpor os estreitos limites da ação sindical que não supera, antes opera por dentro do sistema de trabalho assalariado. “A classe operária –conclui Marx– deve saber que o sistema atual, mesmo com todas as misérias que lhe impõe, engendra simultaneamente as condições materiais e as formas sociais necessárias para uma reconstrução econômica da sociedade. Em vez do lema conservador de: ‘um salário justo por uma jornada de trabalho justa!’, deverá inscrever na sua bandeira esta divisa revolucionária: ‘abolição do sistema de trabalho assalariado!’”.

Isso desloca a discussão, imediatamente, para o tema do cooperativismo e nos ajuda a entender a primeira razão pela qual ele foi relegado a segundo plano. No famoso prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*, Marx já havia sugerido que “nenhuma formação social desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela contém”. Se isso é verdade, por que os trabalhadores, nos 30 anos gloriosos, iriam abandonar uma estratégia segura que lhes trazia benefícios imediatos por outra, revolucionária, sempre arriscada e de resultados incertos? Em outras palavras, a luta pela abolição do sistema de trabalho assalariado só poderia ser levada a cabo, esgotadas as possibilidades de efetivas, concretas e significativas melhorias da relação de assalariamento. A imagem de que “os proletários nada têm de seu para salvaguardar” (*Manifesto*), não se ajusta a certos períodos históricos que podem ter uma duração relativamente prolongada. O próprio Marx vivenciou um período de relativa calma no período pós-1848 associada a uma prosperidade econômica duradoura que lhe serviu de chave explicativa para as derrotas revolucionárias daquele ano e o período comparativamente mais sereno que se seguiu.

Mas há uma outra razão profunda que explica o relativo fracasso do cooperativismo. Trata-se da incompreensão teórica, relacionada ao experimento histórico soviético, sobre o que Marx entendia por planejamento –em oposição a mercado–, uma questão, como veremos, umbilicalmente associada ao tema do cooperativismo. Planejamento central e mercado foram tomados, desde a polêmica dos anos 1930, como

conceitos econômicos, quando perante a ciência de Marx, os conceitos econômicos são imediatamente conceitos políticos. Numa passagem de importância equiparável à que inaugura *O capital*, tomando-lhe não por acaso a forma, lê-se: “na sociedade em que domina o modo capitalista de produção, condicionam-se reciprocamente a anarquia da divisão social do trabalho e o despotismo da divisão manufatureira do trabalho” (*O capital*, Livro I, cap. 12). Anarquia e despotismo são conceitos da teoria política desde os gregos. Dissociados destes conceitos, os conceitos de mercado e planejamento orientam pouco a ação daqueles que desejam a superação do sistema de trabalho assalariado. Pois uma coisa é negar o trabalho assalariado, outra é superá-lo. Teoricamente, os socialistas se dividiram em dois grupos: os que defendiam o socialismo de mercado e os que defendiam o socialismo centralmente planejado. Nestes dois modelos, o trabalho assalariado não parece ter lugar. Contudo, do ponto de vista de Marx, se a nova sociedade não tivesse superado efetivamente aquelas duas determinações da divisão do trabalho sob o capitalismo, não haveria possibilidade de se falar em socialismo.

Para que esse ponto de vista fique claro é imprescindível acompanhar a evolução do pensamento marxista sobre o tema do cooperativismo do *Manifesto* a *Crítica ao programa de Gotha* ou seja, por cerca de 30 anos. A primeira manifestação de interesse de Marx sobre o cooperativismo é a sua conhecida avaliação do chamado socialismo utópico. Diz o texto: “a forma rudimentar da luta de classe e sua própria posição social os levam [os socialistas utópicos] a considerar-se bem acima de qualquer antagonismo de classe. Desejam melhorar as condições materiais de vida para todos os membros da sociedade, mesmo dos mais privilegiados. Por conseguinte, não cessam de apelar indistintamente para a sociedade inteira, e mesmo se dirigem de preferência à classe dominante. Pois, na verdade, basta compreender seu sistema para reconhecer que é o melhor dos planos possíveis para a melhor das sociedades possíveis. Repelem, portanto, toda ação política e, sobretudo, toda ação revolucionária; procuram atingir seu fim por meios pacíficos e tentam abrir um caminho ao novo evangelho social pela força do exemplo, por experiências em pequena escala que, naturalmente, fracassam” (*Manifesto Comunista*, III). Vê-se, com clareza, qual a principal objeção de Marx aos utópicos: a falta de consciência de que a sociedade capitalista, no seu todo, está cindida em torno de interesses irreduzíveis de classe. A visão da sociedade futura surge, assim, na mente de membros da classe dominante que, por sua vez, pregam para seus próprios pares. E, portanto, a constru-

ção da sociedade futura dispensa a ação política, privilegiando a ação exemplar, necessariamente, de pequena envergadura.

Não obstante, Marx não deixa de reconhecer os méritos de um pensamento que encerra elementos críticos. Os utópicos “atacam a sociedade existente em suas bases. Por conseguinte, forneceram em seu tempo materiais de grande valor para esclarecer os operários. Suas propostas positivas relativas à sociedade futura, tais como a supressão da distinção entre a cidade e o campo, a abolição da família, do lucro privado e do trabalho assalariado, a proclamação da harmonia social e a transformação do Estado numa simples administração da produção, todas essas propostas apenas anunciam o desaparecimento do antagonismo entre as classes” (*Manifesto Comunista*). A supressão do trabalho assalariado e a transformação do Estado numa simples administração da produção são, nesse ponto, os aspectos que merecem atenção. A bandeira do cooperativismo, empunhada com entusiasmo pelos utópicos, aparece como uma primeira manifestação contra o trabalho assalariado. Uma manifestação que Marx jamais negligenciará. No *Manifesto de lançamento da Associação Internacional dos Trabalhadores*, Marx aumentará o grau de satisfação e de exigência para com o cooperativismo:

Mas o futuro nos reservava uma vitória ainda maior da economia política do operariado sobre a economia política dos proprietários. Referimo-nos ao movimento cooperativo, principalmente às fábricas cooperativas levantadas pelos esforços desajudados de alguns *hands* [operários] audazes [...] Pela ação, ao invés de por palavras, demonstraram que a produção em larga escala e de acordo com os preceitos da ciência moderna, pode ser realizada sem a existência de uma classe de patrões que utilizam o trabalho da classe dos assalariados; que, para produzir, os meios de trabalho não precisam ser monopolizados, servindo como um meio de dominação e de exploração contra o próprio operário; e, que, assim como o trabalho escravo, assim como o trabalho servil, o trabalho assalariado é apenas uma forma transitória e inferior, destinada a desaparecer diante do trabalho associado que cumpre a sua tarefa, com gosto, entusiasmo e alegria. Na Inglaterra, as sementes do sistema cooperativista foram lançadas por Robert Owen; as experiências operárias levadas a cabo no Continente foram, de fato, o resultado prático das teorias, não descobertas, mas proclamadas em altas vozes em 1848.

Aqui aparece mais claramente o significado da cooperativa na construção teórica marxista. A cooperativa há de ser tão eficiente quanto a empresa capitalista. A referência à escala de produção e à utilização da ciência moderna não deixa dúvidas desse propósito. A cooperativa, numa palavra, deve estar em condições de concorrer com a grande indústria capitalista em pé de igualdade. Adicionalmente, o trabalho, agora associado, representa um passo além do trabalho assalariado, já que a figura do patrão é dispensada. Resta, porém, analisar em que medida, nos termos em que colocamos o problema, a cooperativa representa a possibilidade de superação do despotismo da divisão manufatureira do trabalho e da anarquia da divisão social do trabalho. Essas questões complexas exigem esforço de compreensão. Tomemos a seguinte passagem de *O capital*:

O trabalho de supervisão e direção surge necessariamente todas as vezes que o processo imediato de produção se apresenta em processo socialmente combinado e não no trabalho isolado de produtores independentes. Possui dupla natureza. De um lado, em todos os trabalhos em que muitos indivíduos cooperam, a conexão e a unidade do processo configuram-se necessariamente numa vontade que comanda e nas funções que não concernem aos trabalhadores parciais, mas à atividade global da empresa, como é o caso do regente de uma orquestra. É um trabalho produtivo que tem de ser executado em todo sistema combinado de produção. De outro lado, omitindo-se o setor mercantil, esse trabalho de direção é necessário em todos os modos de produção baseados sobre a oposição entre o trabalhador –o produtor imediato– e o proprietário dos meios de produção. Quanto maior essa oposição, tanto mais importante o papel que esse trabalho de supervisão desempenha. Atinge por isso o máximo na escravidão. Mas é também indispensável no modo capitalista de produção, pois o processo de produção é nele ao mesmo tempo processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista. Da mesma maneira, em estados despóticos, o trabalho de superintendência e a intromissão geral do governo abarca duas coisas: a execução das tarefas comuns que derivam da própria natureza de toda coletividade, e as funções que decorrem especificamente da oposição entre governo e a massa do povo [...] As fábricas cooperativas demonstram que o capitalista como funcionário da produção tornou-se tão supérfluo quanto o é, para o capitalista mais evoluído, o latifundiário (*O capital*, Livro III, cap. 23).

O trabalho combinado, segundo Marx, qualquer que seja, exige o trabalho de direção. É comum a toda sociedade, emancipada ou não, desde que minimamente complexa. Contudo, nas sociedades onde há oposição entre o trabalhador e o detentor dos meios de produção, seja na escravidão, no despotismo ou no capitalismo, esse trabalho de direção desempenha uma função tão importante e de outra natureza, associada à exploração do escravo, da massa do povo ou do operário, respectivamente. Mas, no capitalismo, não será a simples ausência da figura do patrão que promoverá a superação do despotismo da divisão do trabalho dentro da fábrica, pois nas modernas sociedades por ações, por exemplo, onde a distinção entre a figura do proprietário do capital e a figura do funcionário do capital já é patente, nem por isso a produção está organizada em bases, digamos, “republicanas”.

A ausência da figura do proprietário tanto na sociedade por ações quanto na cooperativa não deixou de chamar a atenção de Marx que, inclusive, fundamentava o desenvolvimento dessas novas formas de propriedade no mesmo fenômeno da expansão do sistema de crédito: “Sem o sistema fabril oriundo do modo capitalista de produção, não poderia desenvolver-se a cooperativa industrial dos trabalhadores, e tampouco o poderia sem o sistema de crédito derivado desse modo de produção. Esse sistema, que constitui a base principal para a transformação progressiva das empresas capitalistas privadas em sociedades capitalistas por ações, também proporciona os meios para a expansão progressiva das empresas cooperativas [...] Tanto as empresas capitalistas por ações quanto as cooperativas industriais dos trabalhadores devem ser consideradas formas de transição entre o modo capitalista de produção e o modo associado, com a diferença que, num caso, a contradição é superada negativamente e, no outro, de maneira positiva” (*O capital*, Livro III, cap. 27).

Por que na sociedade por ações a contradição é superada negativamente e na cooperativa positivamente? Suponhamos que uma empresa capitalista se constitua por meio de emissão de ações. Suponhamos, agora, que uma cooperativa se constitua por meio de um empréstimo bancário. No primeiro caso, os trabalhadores deverão gerar dividendos para os acionistas, no segundo, juros para o banqueiro. Dividendos e juros podem ou não ser fixados no mesmo patamar, dependendo do risco envolvido e de muitas outras variáveis, mas isso não muda a natureza do problema. Nos dois casos, há trabalho de direção envolvido na coordenação do trabalho combinado. Contudo, a diferença mais importante nesse exemplo não é de natureza eco-

nômica, mas política. “O caráter antagônico do trabalho de direção desaparece na fábrica cooperativa, sendo o dirigente pago pelos trabalhadores, em vez de representar o capital perante eles” (*O capital*, Livro III, cap. 23). Valendo-nos da metáfora de Marx, tudo se passa como se músicos proprietários dos seus instrumentos de trabalho, ainda que comprados a crédito, contratassem um regente para lhes dirigir. O regente, nesse caso, não representa o capital perante os músicos. O dirigente contratado pelo coletivo dos trabalhadores pode inclusive vir a representá-los perante o banqueiro que lhes financiou o empreendimento.

Com a cooperativa, portanto, nova formação social parece despontar a partir do desenvolvimento da antiga formação social. Mas, até aqui, observa-se que a cooperativa significa tão-somente a superação de uma das determinações da divisão do trabalho sob o capitalismo, justamente, a divisão despótica do trabalho dentro da manufatura. É de se perguntar, agora, até que ponto isto apontaria para a superação do modo capitalista de produção no seu conjunto. A seguinte passagem esclarece a posição de Marx:

As fábricas cooperativas de trabalhadores, no interior do regime capitalista, são a primeira ruptura da velha forma, embora naturalmente, em sua organização efetiva, por toda parte reproduzam e tenham de reproduzir todos os defeitos do sistema capitalista. Mas, dentro delas suprimiu-se a oposição entre capital e trabalho, embora ainda na forma apenas em que são os trabalhadores como associação os capitalistas deles mesmos, isto é, aplicam os meios de produção para explorar o próprio trabalho (*O capital*, Livro III, cap. 27).

A cooperativa é uma negação do capitalismo insuficientemente negativa para proporcionar sua superação positiva. É a negação do principal fundamento do sistema, a propriedade privada individual, mas uma negação limitada, já que promovida no interior do regime capitalista. Produzir na escala ótima e com a melhor tecnologia é condição de sobrevivência da cooperativa na concorrência com as demais empresas, cooperativas ou não, mas não é garantia da emergência de nova formação social. Mantida a anarquia da divisão social do trabalho, os trabalhadores não se livram totalmente da figura do patrão. Funcionam como patrões de si mesmos, reproduzindo inclusive o sistema de exploração do trabalho. O sujeito automático continua a operar mesmo sem a presença em carne e osso de um de seus suportes.

Como ficará claro, a correta compreensão do alcance do cooperativismo na obra de Marx exige uma incursão nas searas da política, tanto quanto isso se fez necessário à compreensão do alcance do sindicalismo. Contudo, se no caso do sindicalismo os avanços mais significativos dependiam de intervenções legislativas promovidas pela “pressão dos operários agindo por fora”, no caso do cooperativismo seu sucesso, segundo a teoria, dependia da própria conquista do poder político. O texto acima citado do *Manifesto de lançamento da Associação Internacional dos Trabalhadores* continua assim:

Ao mesmo tempo, a experiência do período decorrido entre 1848 e 1864 provou acima de qualquer dúvida que, por melhor que seja em princípio, e por mais útil que seja na prática, o trabalho cooperativo, se mantido dentro do estreito círculo dos esforços casuais de operários isolados, jamais conseguirá deter o desenvolvimento em progressão geométrica do monopólio, libertar as massas, ou sequer, aliviar de maneira perceptível o peso de sua miséria. É talvez por essa mesma razão que, aristocratas bem intencionados, porta-vozes filantrópicos da burguesia e até economistas penetrantes, passaram de repente a elogiar *ad nauseam* o mesmo sistema cooperativista de trabalho que tinham tentado em vão cortar no nascedouro, cognominando-o de utopia de sonhadores, ou denunciando-o como sacrilégio de socialistas. *Para salvar as massas laboriosas, o trabalho cooperativo deveria ser desenvolvido em dimensões nacionais e, conseqüentemente, incrementado por meios nacionais.* Não obstante, os senhores da terra e os senhores do capital usarão sempre seus privilégios políticos para a defesa e perpetuação de seus monopólios econômicos. Em vez de promoverem, continuarão a colocar todos os obstáculos possíveis no caminho da emancipação do operariado [...] *Conquistar o poder político tornou-se, portanto, a tarefa principal da classe operária* (grifos meus).

Agora já não basta que a fábrica cooperativa tenha escala de produção e se utilize da melhor técnica disponível, mas que o sistema cooperativo ele mesmo, no conjunto, assuma dimensões nacionais, o que exige meios (ainda hoje) nacionais, tais como o sistema de crédito, o sistema tributário e o recentemente criado sistema de inovação (departamentos privados de pesquisa e desenvolvimento, agências estatais de pesquisa, universidades públicas e privadas, meios de divulgação científica e tecnológica etc.), o que implica a conquista do poder

político. Não se trata mais de intervenções legislativas barganhadas com o Parlamento pela pressão externa, mas, pela envergadura do empreendimento, trata-se de ação do próprio proletariado organizado como classe no poder.

A diferença de enfoque político entre sindicalismo e cooperativismo fica expresso na famosa crítica que Marx fez à margem do conhecido programa de Gotha, de inspiração lassalliana. Numa de suas proposições o programa dizia: “A fim de *preparar o caminho para a solução do problema social*, o Partido Operário Alemão exige que sejam criadas cooperativas de produção, *com a ajuda do Estado e sob controle democrático do povo trabalhador*. Na indústria e na agricultura, as cooperativas de produção *deverão ser criadas* em proporções tais, *que delas surja a organização socialista de todo o trabalho*” (grifos, KM). Com seu costumeiro sarcasmo diante de rebaixamentos teóricos que mal conduziam a ação política da classe operária, Marx vociferou:

A luta de classes existente é substituída por uma frase de jornalista: “o problema social”, para cuja “solução” “prepara-se o caminho”. A “organização socialista de todo trabalho” não é o resultado do processo revolucionário de transformação da sociedade, mas “surge” da “ajuda do Estado”, ajuda que o Estado presta às cooperativas de produção “criadas” por ele e não pelos operários. Esta fantasia de que com empréstimos do Estado pode-se construir uma nova sociedade como se constrói uma nova ferrovia é digna de Lassale! Por um resto de pudor, coloca-se a “ajuda do Estado” sob o controle democrático do “povo trabalhador”. Mas, em primeiro lugar, o “povo trabalhador”, na Alemanha, é constituído, em sua maioria, por camponeses, e não por proletários. Em segundo lugar, “democrático” quer dizer em alemão “governado pelo povo” (“volksberrschaftlich”). E que significa isso de “controle governado pelo povo do povo trabalhador”? *E, além disso, tratando-se de um povo trabalhador que, pelo simples fato de colocar estas reivindicações perante o Estado, exterioriza sua plena consciência de que nem está no poder, nem se acha maduro para governar! [...]* O fato de que os operários desejem estabelecer as condições de produção coletiva em toda a sociedade e antes de tudo em sua própria casa, numa escala nacional, só quer dizer que obram por subverter as atuais condições de produção, e isso, nada tem a ver com a fundação de sociedade cooperativas com a ajuda do Estado. E, no que se refere às sociedades cooperativas atuais, estas só têm

valor na medida em que são criações independentes dos próprios operários, não protegidas nem pelos governos nem pelos burgueses (*Crítica ao programa de Gotha*, III, grifos meus).

Nessa passagem manifesta-se a diferença de perspectiva do sindicalismo e do cooperativismo. Nos dois casos os trabalhadores se posicionam como classe e o sucesso desse posicionamento depende da ação política. Contudo, no caso do cooperativismo, a ação política há que se traduzir em poder político, o que não é o caso do sindicalismo. Não se trata mais de uma reivindicação dos trabalhadores perante o Estado burguês. Não se trata sequer de fazer chegar um operário à chefia do Estado. Poder político é poder de classe. O sucesso do cooperativismo exige dos trabalhadores que renunciem a sua natural indisposição para governar. Isto não significa que o movimento cooperativo deva aguardar um governo dos trabalhadores para se desenvolver; antes, significa que a genuína cooperativa deve ser encarada pelos seus membros, desde o nascedouro, como um empreendimento político, e não apenas econômico. Não obstante, Marx, avesso a utopias, entende que somente por meio de um governo dos trabalhadores que será permitido ao sistema cooperativo assumir dimensões nacionais, uma necessidade na qual ele frequentemente volta a insistir. E por que tal insistência? O que muda na natureza do cooperativismo com a escala nacional? Opera, em alguma medida, a lei da transformação da quantidade em qualidade? Há uma relação entre uma eventual mudança qualitativa com o tema, ainda não resolvido, da superação da anarquia da divisão social do trabalho?

Deixemos o próprio Marx responder:

A Comuna –exclamam– pretende abolir a propriedade, base de toda civilização. Sim, cavalheiros, a Comuna pretendia abolir essa propriedade de classe que converte o trabalho de muitos na riqueza de uns poucos. A Comuna aspirava à expropriação dos expropriadores. Queria fazer da propriedade individual uma realidade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, que hoje são fundamentalmente meios de escravização e exploração do trabalho, em simples meios de trabalho livre e associado. Mas isso é o comunismo, o “irrealizável” comunismo! Contudo, os indivíduos das classes dominantes bastante inteligentes para perceber a impossibilidade de perpetuar o sistema atual –e não são poucos– erigiram-se nos apóstolos enfadonhos e prolixos da produção cooperativa. *Se a produção cooperativa*

for algo mais que uma impostura e um ardil; se há de substituir o sistema capitalista; se as sociedades cooperativas unidas regularem a produção nacional segundo um plano comum, tomando-a sob seu controle e pondo fim à anarquia constante e às convulsões periódicas, conseqüências inevitáveis da produção capitalista –que será isso, cavalheiros, senão comunismo, comunismo “realizável”? (A guerra civil na França, III, grifos meus).

A superação da anarquia da produção capitalista exige um tipo de cooperação de segunda ordem. Exige que as cooperativas cooperem entre si. A cooperativa, como vimos anteriormente, é a negação do despotismo. A cooperação entre as cooperativas, desde que regulem a produção nacional segundo um plano comum, é a negação da anarquia. A primeira negação é insuficientemente negativa e, sem que os trabalhadores detenham o poder político, pode se transformar num ardil das classes proprietárias. A segunda negação exige o poder político e supre a insuficiência da primeira. No conjunto, representam a definitiva superação das duas determinações da divisão do trabalho sob o capitalismo, o que equivale a dizer que representam a superação do próprio capitalismo.

Isto posto, temos todos os elementos para avaliar os conceitos de socialismo de mercado e de socialismo centralmente planejado. O primeiro é uma fantasia. Imaginar que os trabalhadores, tendo superado a propriedade privada capitalista, deixarão de aprofundar as relações de cooperação que os unem em nome da chamada liberdade de mercado é desconsiderar, de um lado, que esse mesmo mercado é pouco mais do que nada sem a mercadoria que lhe permite penetrar todos os poros da sociedade contemporânea, a mercadoria força de trabalho, e, de outro, que, na presença dessa mercadoria que funda o modo capitalista de produção, o mercado nada tem de livre.

Apesar disso, a proposta tem sua lógica razão de ser, além de estar plenamente justificada historicamente. Em primeiro lugar, porque um governo dos trabalhadores não pode abolir o mercado. Terá de conviver com as regras de mercado até que a economia cooperativa ganhe dimensões consideráveis, o que se dará na mesma proporção em que os próprios trabalhadores se reeduem para uma economia solidária não fundada no egoísmo. Teremos de aprender a responder a estímulos não pecuniários para trabalhar e, principalmente, para criar, inovar, inventar. Marx estava absolutamente consciente do problema quando dizia: “a classe operária não esperava da Comuna nenhum milagre. Os operários não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir ‘par décret du peuple’. Sabem que para conseguir sua própria emancipação, e com ela essa

forma superior de vida para a qual tende irresistivelmente a sociedade atual, por seu próprio desenvolvimento econômico, terão de enfrentar longas lutas, toda uma série de processos históricos que transformarão as circunstâncias e os homens” (*A guerra civil na França*, III).

Em segundo lugar, porque o socialismo centralmente planejado é tão-somente uma bela expressão para caracterizar o que deveria ser chamado pelo nome próprio de despotismo. O socialismo centralmente planejado é a mera extrapolação da lógica da divisão manufatureira do trabalho para toda a sociedade. É a sociedade funcionando como uma grande fábrica, sendo essa a imagem que Adorno, por exemplo, tinha do sistema soviético a partir dos anos 1930. As semelhanças e dessemelhanças entre socialismo e despotismo não escaparam a Marx que, numa passagem muito pouco comentada dos *Grundrisse* observa: “na realidade seria ou bem o governo despótico da produção e o administrador da distribuição, ou bem somente um *board* que guardaria os livros e a contabilidade da sociedade trabalhadora coletiva. A coletividade dos meios de produção está aqui pressuposta”. A propriedade coletiva, portanto, é comum aos dois modos de produção; contudo no socialismo o déspota se transforma num mero guarda-livros de toda sociedade. Sabemos que Stalin não se encaixava no figurino de contador.

De um ponto de vista marxista, porém, caracterizar o sistema soviético como um caso de despotismo, sem maiores qualificações, é completamente insuficiente. Mais do que isso, é cair numa armadilha preparada por Nietzsche quando disse: “o socialismo é o fantasioso irmão mais jovem do quase decrépito despotismo, do qual quer herdar; suas aspirações são, portanto, no sentido mais profundo, reacionárias” (*Humano, demasiado humano*, § 473). Essa armadilha capturou não só a mente de todo o pensamento elitista do começo do século XX, mas também a de um membro importante da Escola de Frankfurt (Karl Wittfogel). O sistema soviético nada tinha de reacionário. Trata-se de uma manifestação absolutamente moderna frente a expansão do império do capital. O *qui pro quo* de moderno por reacionário se estabelece pela maneira como as regiões periféricas ao sistema reagiram a essa expansão. Marx pode verificar como isso se deu na América e nos principados danubianos:

Não foi o capital quem inventou o trabalho excedente. Toda vez que uma parte da sociedade possui o monopólio dos meios de produção, tem o trabalhador, livre ou não, de acrescentar ao tempo de trabalho necessário à sua própria manutenção um tempo de trabalho excedente destinado a produzir os meios de

subsistência para o proprietário dos meios de produção. Pouco importa que esse proprietário seja o nobre ateniense, o teocrata etrusco, o cidadão romano, o barão normando, o senhor de escravos americano, o boiardo da Valáquia, o moderno senhor de terras ou o capitalista. É evidente que numa formação social onde predomine não o valor-de-troca, mas o valor-de-uso do produto, o trabalho excedente fica limitado por um conjunto mais ou menos definido de necessidades, não se originando da natureza da própria produção nenhuma cobiça desmesurada por trabalho excedente. Na antigüidade, o trabalho em excesso só atingia as raias do monstruoso quando estava em jogo obter valor-de-troca em sua materialização autônoma, em dinheiro, com a produção de ouro e prata. Fazer o trabalhador trabalhar até à morte se torna, nesse caso, a forma oficial do trabalho em excesso. Basta ler Diodoro da Sicília. Todavia, condições monstruosas de trabalho constituíam exceção no mundo antigo. Mas, *quando povos cuja produção se encontra nos estágios inferiores da escravatura, da corvéia etc., entram num mercado mundial dominado pelo modo de produção capitalista, tornando-se a venda de seus produtos ao exterior o interesse dominante, sobrepõem-se aos horrores bárbaros da escravatura, da servidão etc. a crueldade civilizada do trabalho em excesso. O trabalho dos negros nos estados meridionais da América do Norte preservava certo caráter patriarcal enquanto a produção se destinava principalmente à satisfação direta das necessidades. Na medida porém em que a exportação de algodão se tornou interesse vital daqueles estados, o trabalho em excesso dos pretos e o consumo de sua vida em 7 anos de trabalho tornaram-se partes integrantes de um sistema friamente calculado. Não se tratava mais de obter deles certa quantidade de produtos úteis. O objeto passou a ser a produção da própria mais valia. Fenômeno semelhante sucedeu com a corvéia, por exemplo, nos principados danubianos* (O capital, Livro I, cap. 8, grifos meus).

Ora, a escravidão na América e a chamada segunda servidão na Europa oriental não podem ser considerados fenômenos reacionários; antes pelo contrário, são desdobramentos da integração de todas as regiões do planeta à órbita do capital. De certa forma, o alerta de Marx aos alemães feito no prefácio de um livro que trata da economia inglesa, *de te fabula narratur*, não vale para todos os povos e regiões que encontraram a sua própria maneira de se inserir na nova e cruel civilização da mais valia. Assim como a escravidão e a servidão passaram a ser-

vir aos interesses da acumulação primitiva de capital das nações “bárbaras”, a escravidão geral dos estados despóticos foi revitalizada com essa mesma função. Na Rússia e na China, portanto, não houve uma mera restauração do despotismo oriental. Instaurou-se, nestes países, um despotismo moderno, ainda que se reconheça que o velho despotismo cumpriu um papel histórico fundamental, da mesma forma que a servidão, em relação a segunda servidão, ou a escravidão africana em relação a escravidão americana. Parafraseando Marx, diríamos que os horrores bárbaros da escravidão, da servidão e também do despotismo sobrepuseram-se aos horrores da civilizada e friamente calculada produção de mais valia. O fato de ser moderno, contudo, não torna o sistema soviético menos despótico. Portanto, não o torna menos anti-cooperativo. Na verdade, trata-se do oposto simétrico do que Marx entendia por socialismo: a cooperação a segunda potência empreendida pelo poder político dos trabalhadores. Tomando a planificação despótica pela livre associação socialista, o movimento revolucionário não se interverteu no seu contrário, um movimento reacionário, mas ofereceu para a humanidade muito mais do mesmo de que ela já estava farta.

O colapso do sistema soviético e a desorganização do Estado de Bem-Estar abrem novas perspectivas para os trabalhadores. Aliados às forças criativas e às forças destrutivas da sociedade cuja propensão à cooperação é ainda maior que a sua em virtude da sua relação mais tênue com o trabalho assalariado, poderão retomar a trilha que conduz a emancipação. Isso não significa jamais abandonar a ação sindical, é claro que organizada em novas bases. Vale hoje ainda o que dizia Marx em *Salário, preço e lucro*, “se tal é a tendência das coisas neste sistema, quer isto dizer que a classe operária deva renunciar a defender-se contra os abusos do capital e abandonar seus esforços para aproveitar todas as possibilidades que se lhe ofereçam de melhorar em parte a sua situação? Se o fizesse, ver-se-ia degradada a uma massa informe de homens famintos e arrasados, sem probabilidade de salvação [...] Se em seus conflitos diários com o capital cedessem covardemente, ficariam os operários, por certo, desclassificados para empreender outros movimentos de maior envergadura”.

BIBLIOGRAFIA

Marx, Karl 1982 *O Capital* (Rio de Janeiro: Difel).

Marx, Karl e Engels Friedrich s/d *Obras Escolhidas* (São Paulo: Alfa-Omega).

JUAREZ GUIMARÃES*

**MARXISMO E DEMOCRACIA:
UM NOVO CAMPO ANALÍTICO-NORMATIVO
PARA O SÉCULO XXI**

NÃO É DIFÍCIL CONSTATAR que o debate acadêmico contemporâneo sobre a democracia ou sobre a república em geral prescinde do marxismo enquanto fundamento, sequer como interlocutor ou até mesmo como oponente crítico.

Há razões de ordem histórica e de cultura política que sustentam este fenômeno. O modo como se processou o fim dos sistemas de poder do Leste Europeu expressou uma vitória do capitalismo, seus valores e instituições. Por sua vez, o ponto de saturação do horizonte da cultura contemporânea pela visão de mundo liberal reduziu o espectro da imaginação política a uma interlocução entre correntes no interior de seus fundamentos de civilização.

Creio que há uma terceira razão, porém, de ordem teórica, que está na base deste fenômeno, interno ao próprio campo do marxismo, que diz respeito à sua congênita dificuldade de estabilizar um campo analítico-normativo coerente de crítica ao capitalismo. A crise do marxismo é historicamente bem anterior aos acontecimentos da última década e, ao invés de ser deles mera consequência, está também na própria base destes fenômenos.

* Economista. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Assim como a URSS ruiu de dentro para fora sob a pressão do capitalismo, também as cidadelas do chamado marxismo ortodoxo (em sua sistematização mais extremada, o “marxismo-leninismo”) haviam sido cindidas e desorganizadas pela pressão da visão de mundo liberal. E foi em torno e a partir do tema da democracia, da incompatibilidade de fundamentos entre a realização das promessas emancipatórias do marxismo e a liberdade, que essa erosão do campo teórico do marxismo instituiu-se e se alastrou.

Se estamos corretos nesta avaliação, a reentrada do marxismo no debate contemporâneo sobre a democracia deve percorrer necessariamente um duplo percurso crítico, o da polêmica com o liberalismo e a reconstrução do seu campo analítico-normativo. Este esforço para reposicionar o marxismo no debate contemporâneo sobre a democracia, sempre trilhando este duplo processo crítico e auto-crítico, passa a nosso ver por três desafios: 1) superar a interdição liberal que pesa sobre o marxismo acerca da incompatibilidade de fundamentos com a democracia, isto é, demonstrar a possibilidade de convivência entre marxismo e democracia; 2) demonstrar a centralidade do marxismo para refundar um campo analítico-normativo do marxismo que projete a superação dos impasses contemporâneos da democracia; e 3) inverter, em consequência, a afirmação de Norberto Bobbio de que há uma relação de necessidade entre liberalismo e democracia, demonstrando os fundamentos de dominação que presidem esta visão de mundo.

MARXISMO CRÍTICO E REIVENÇÃO DO SOCIALISMO

Se são várias as visões de mundo anti-capitalistas (conservadorismo de fundo romântico, milenarismos e ideações utópicas, anarquismo), são também múltiplas as fontes da tradição socialista (associativismo das guildas, marxismo, comunitarismo cristão e até mesmo os chamados “socialismos liberais” ou liberalsocialismos, que vão desde o último John Stuart Mill até certas correntes do pensamento italiano no século XX).

Mas é certo que foi em torno da tradição marxista que se organizaram as correntes anti-capitalistas e socialistas de maior continuidade, influência e impacto nos dois últimos séculos. Não por acaso mas por três razões fundamentais: na origem do marxismo estavam três complexos culturais ricamente configurados na aurora da modernidade capitalista (o idealismo alemão, a economia política inglesa e os jovens movimentos socialistas); seu campo analítico mostrou-se particularmente fértil e heurísticamente produtivo e, além disso, sua organicidade ao moderno movimento operário europeu forneceu-lhe um caminho de expansão internacional.

Mas já aprendemos também que a cultura do marxismo foi desde sempre plural. A própria noção de marxismo ocidental contraposta à noção de marxismo russo é insuficiente para captar este pluralismo. Andrew Arato (1984) já localizava na cultura marxista da II Internacional pelo menos cinco diferentes e alternativas fundamentações filosóficas do marxismo¹. De novo aqui, porém, é possível afirmar que foi a tradição do marxismo russo a que exerceu uma condição quase estruturante do marxismo na maior parte do século XX, não apenas em relação a seu corpo dogmático (o chamado marxismo-leninismo) mas também em relação à sua crise (as várias vertentes do trotskismo, o euro-comunismo, o althusserianismo, o maoísmo foram também configurados em relação a suas problemáticas e impasses).

O que parece ter-se esgotado na última década de noventa não foi o marxismo mas a perspectiva de compreender os seus dilemas a partir de uma ótica russa, isto é, a partir de outubro de 1917 e seus desdobramentos históricos e culturais. Mais precisamente, a cultura terceiro internacionalista em seu pluralismo interpretativo. Não se trata de arquivar outubro, esconjurando o demônio bolchevique, dar razão em última instância a Kautsky ou Bernstein. O que equivaleria a interpretar um momento crucial do impasse do marxismo a partir de um outro momento decisivo de sua crise, as variantes reformistas da II Internacional. Mas ler a própria grandeza e tragédia de 1917, suas conquistas e fracassos, a partir de um ponto de vista marxista mais clássico e universalista.

O marxismo passa hoje por um processo de renovação e classicização fundamental para os destinos do socialismo no século XXI. Um retorno a Marx diverso daquele dos anos da desestalinização, menos dogmático e tensionado para descobrir exegeticamente a verdadeira leitura ou a filosofia em ato na obra de Marx. Trata-se de um “marxismo crítico”, na boa expressão de Michael Löwy (1972)².

Se a década de noventa foi marcada pelas respostas à crise do neoliberalismo ainda no campo do horizonte liberal (as chamadas ter-

1 De acordo com o Andrew Arato (1984), o campo antinomicamente estruturado da relação marxismo e filosofia “se estende desde uma filosofia da história (ou mesmo uma ontologia) determinista, ligada tanto ao materialismo quanto ao pensamento político clássico do século XVIII, e uma mais recente, mais cética e metodológica devoção à ‘ciência’, ligada ao ‘neopositivismo’, até duas variedades de neokantismo, baseadas respectivamente no primado do prático e do teórico, e até uma posição oscilante entre o historicismo das Geisteswissenschaften e o irracionalismo da Lebensphilosophie”.

2 Entre as obras mais recentes, que poderiam se encaixar nesta designação de “marxismo crítico”, encontramos os livros de Daniel Bensaid (1995), Daniel Brudney (1998), Antoine Artous (1999), Henri Maler (1994), Michel Vadée (1992), Michael Levin (1989) e Miguel Abensour (1998).

ceiras-vias), o que se trata hoje é de começar a configurar os fundamentos de alternativas ao neoliberalismo a partir de valores, dinâmicas e perspectivas de um socialismo democrático renovado.

A seguir, apresentaremos três teses desta renovação do marxismo, relacionadas a temas-chaves para a renovação de um projeto socialista neste século. São elas: marxismo e o princípio da liberdade, marxismo e princípio da soberania popular ou republicanismo e marxismo e princípio de civilização.

MARXISMO E PRINCÍPIO DA LIBERDADE

Após pouco mais de um século e meio de sua história, a cultura do marxismo ainda não estabilizou teoricamente uma resposta convincente e adequada ao princípio da liberdade, chave para se pensar o futuro do socialismo. Foi em torno dos limites, inconsistências ou mesmo problematidade das respostas marxistas a este princípio que o liberalismo centrou a sua crítica.

O princípio da autodeterminação está posto no centro da síntese de Marx³. Não deveríamos desvalorizar esta conquista ético-política, ato de verdadeira fundação do socialismo moderno, atualização do princípio rousseauiano da autonomia no solo da modernidade capitalista. Aí está a distância maior entre Marx e Hegel e não na oposição materialismo/idealismo, como muito bem observou Lenin em seus *Cadernos Filosóficos*. E, ao mesmo tempo, está aí ponto estruturante da delimitação do marxismo frente à insuficiência histórica inarredável do conceito liberal de liberdade, preso ainda à condição heterônoma do Estado e do mercado.

Mas a questão é: a obra teórica de Marx contém um desenvolvimento teórico adequado, conceitualmente coerente deste princípio da autodeterminação? Pensamos que não, já que ela não supera as tensões deterministas na sua visão da história, seja através de uma filosofia da história, de uma teoria da história ou de uma ciência da história.

A inteligência da grande crítica liberal ao marxismo foi de fixar a leitura da obra de Marx como sendo coerentemente determinista e, a partir daí, erigir metódica e logicamente a sua incompatibilidade com a noção de democracia. Como a cultura do marxismo foi, desde as suas origens, predominantemente determinista, os próprios marxistas pareciam dar razão à crítica liberal.

3 Este é o grande valor da tese doutoral de Michael Löwy (1972).

Como os liberais formularam, a partir do determinismo, a incompatibilidade entre marxismo e democracia? Estudando a crítica de Benedetto Croce, Max Weber, Karl Popper e Norberto Bobbio, de diferentes épocas e densidades teóricas, elaboramos esta incompatibilidade a partir de três impasses: da antinomia, do carecimento e da inversão⁴.

Da antinomia: se o destino da sociedade está fixado a priori, então os homens não podem livre e coletivamente escolher o seu futuro e a própria noção de democracia perde o seu sentido.

Do carecimento: a pretensa científicidade da previsão do futuro social pelo marxismo neutraliza a dimensão ético-moral, encerrando os marxistas em uma cega ética das convicções. Assim, estas visões deterministas acabaram por reduzir o princípio da liberdade no marxismo a uma adesão às leis imanentes do mundo, a consciência reduzida à ciência, o ato ético-moral da escolha amesquinhado à opção pelo que seria, afinal, vitorioso. É significativo que um filósofo do porte de Plekhanov tenha chegado a definir o marxista como uma espécie de anti-Hamlet, um ser que age movido incólume ao esclarecimento que só a dúvida permite⁵. Por sua vez, o economicismo que expressa o determinismo, anula ou reduz o campo e a dignidade da política. O esvaziamento ou empobrecimento da reflexão política teria feito com que a teoria marxista nunca tivesse sido capaz de pensar plenamente o Estado, omitindo-se quando a respostas mais elaboradas dirigidas a conter o potencial opressivo da concentração do poder político. Além disso, a pretensão de científicização da política introduz um viés necessariamente antipluralista, já que a uma posição científica, opor-se-iam as demais, vistas como falsas ou não verdadeiras ou simplesmente anti-científicas.

Da inversão: o futuro estando determinado, valeriam para alcançá-lo todos os meios, mesmos os que contradissem provisoriamente os

4 Ver o capítulo I, "O ardil do dogma: a crítica liberal", em Juarez Guimarães (1999).

5 "Não há nada de surpreendente nisto: quando dizemos que há um determinado indivíduo considera a sua atividade como um escalão necessário na cadeia dos acontecimentos necessários, afirmamos, entre outras coisas, que a falta de livre-arbítrio equivale para ele à *total incapacidade de permanecer inativo* e que essa falta de livre-arbítrio se reflete na sua consciência como forma da *impossibilidade de atuar de um modo diferente daquele como atua*. É precisamente o estado psicológico que pode exprimir-se através da célebre frase de Lutero; "Her stehe ich, ich kann nicht anders" ("Este é o meu conceito e outro não posso ter"). E graças ao qual os homens revelam a energia mais indomável e realizam as façanhas mais prodigiosas. Hamlet desconhecia este estado de espírito: por isso, somente foi capaz de se lamentar e de mergulhar na meditação. E, por isso mesmo, Hamlet nunca poderia admitir uma filosofia segundo a qual a liberdade não é mais que a necessidade feita consciência. Fichte dizia com razão: "Tal como o homem é, assim é a sua filosofia" (Plekhanov, 1977: 13).

valores humanistas. O caminho estaria aberto para o percurso que vai de uma visão instrumental dos valores ao anti-humanismo. Professando um ideal finalista da história, coletivista, organicista, o marxismo se teria fechado ao desenvolvimento de uma concepção moderna de individualidade e, no limite, à própria valorização dos direitos humanos. Ali onde toda teoria da emancipação humana deveria expandir-se, agigantar-se, fecundar-se, refinar-se –o terreno da formação da autonomia individual vinculada a valores emancipatórios– o marxismo em suas formas dominantes apequenou-se, aprisionou-se, esterilizou-se, embruteceu-se.

O caminho para desmontar a interdição liberal é questionar a leitura liberal da obra de Marx como sendo coerentemente determinista. Este questionamento só pode ganhar credibilidade se se reconhecessem na trajetória intelectual de Marx, variando de fontes e dimensões, a existência nunca de todo superada, de tensões deterministas⁶. Estas tensões resultaram, em grande medida, do diálogo crítico de Marx com os grandes complexos científicos culturais de seu tempo: a filosofia alemã, a economia política inglesa, o materialismo francês –marcados pela visão determinista da história⁷. A dimensão crítica do diálogo de Marx com estas fontes protege, no entanto, seu campo teórico de uma coerente e rematada visão determinista da história⁸. Por outro lado, faz conviver em seu campo analítico-normativo

6 Há um deslocamento da problemática do determinismo ao longo da evolução do pensamento de Marx, sendo incorreto, portanto, generalizar a partir da ênfase exclusiva em um dado momento da obra. É possível delimitar –sem dar a esta periodização um caráter rígido, inconsistente com uma reflexão que se enriquece por sínteses sucessivas– três momentos: um primeiro até 1844, marcado ainda por uma nítida filosofia da história de inspiração hegeliana; um segundo, de 1844 até 1857, caracterizado pela ênfase no caráter praxiológico da história, mas não desembaraçado plenamente de visões deterministas; um terceiro período, enfim, de 1857 até a elaboração de *O capital*, caracterizado por tensões fortemente deterministas, marcadas pelo seu diálogo crítico com a economia política.

7 É interessante neste aspecto, como o liberal mais avançado do século XIX, John Stuart Mill, procura compatibilizar a sua noção de liberdade com uma concepção da história tipicamente evolucionista, influenciado diretamente por Auguste Comte. Ver John Stuart Mill (1995).

8 Em relação ao seu diálogo com Hegel, embora mantenha a busca de uma racionalidade imanente da mudança histórica, Marx critica a sua hipostasia, afirmando que os homens fazem a história mas em condições determinadas. A crítica ao sentido especulativo das formulações hegelianas implica em uma incorporação densa dos elementos históricos, em particular em sua dimensão socioeconômica. Além disso, Marx incorpora centralmente em sua teoria a idéia da auto-emancipação. No que diz respeito à economia política inglesa, Marx historiciza e critica a naturalização das categorizações típicas do capitalismo, elabora a objetivação mercantil através do conceito de fetichismo da mercadoria e supera a noção de uma ordem econômica que tende ao equilíbrio. No que tange ao materialismo tradicional, Marx critica a ausência de um princípio ativo e através da noção de práxis procura superar o dualismo materialismo/idealismo.

–nunca plenamente desenvolvido do ponto de vista conceitual– uma visão praxiológica da história, de que os homens constroem coletivamente a história, embora profundamente condicionados por sua cultura, sua posição de classe, pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas.

O desenvolvimento conceitual pleno de uma visão praxiológica da história permitiria tornar possível e compatível a relação entre marxismo e democracia, superando os três impasses antes referidos. Mas foi apenas com a rede de conceitos elaborados por Antonio Gramsci nos *Cadernos do Cárcere*, setenta anos após a edição do primeiro volume de *O Capital*, que o campo teórico do marxismo conseguiu romper com o determinismo histórico e desenvolver, em um novo patamar, os fundamentos do que chamamos uma concepção praxiológica da história.

Em uma das passagens mais líricas e dramáticas dos *Cadernos do Cárcere*, Gramsci fazendo alusão à *Poesia e Verdade*, de Goethe, relembra a figura de Prometeu que, separado dos deuses e contando apenas com suas próprias forças, povoou um mundo⁹. A imagem lembra a solidão –esta separação radical dos dogmas e certezas– da reflexão de Gramsci no cárcere.

O campo teórico do marxismo reconstruído por Gramsci tem em seu centro o conceito de hegemonia, que nucleia uma cadeia coerente de outros como as noções de bloco histórico, de “revolução passiva”, de crise orgânica, de intelectual orgânico e de vontade coletiva os quais, como critérios de interpretação histórica, fornecem instrumentos analíticos macros de compreensão da dinâmica das sociedades a partir da práxis coletiva dos atores sociais¹⁰. O fato da reflexão de Gramsci não estar sistematizada formalmente, compondo-se de uma teia de pensamentos formulados em claro estágio formativo e em regime de tensão criativa, deveria proteger aqueles que se apoiam em suas reflexões da tentação de erigir um gramscianismo como ponto de chegada, dogmatizar a obra de Gramsci.

O desenvolvimento conceitual de uma visão praxiológica da história permitiria tornar possível e compatível a relação entre marxismo e democracia, superando os três impasses antes referidos. Em primeiro lugar, a noção de história aberta com base no resultado nunca plenamente previsível (embora não indeterminado plenamente ou puramente casuístico)

9 Ver Antonio Gramsci (1975: Caderno 8, parágrafo 214, 1.073).

10 São exatamente estes conceitos capazes de absorver a lógica da ação coletiva que faltam à sociologia weberiana, que admite apenas a ação individual como dotada de sentido. Esta lacuna conceitual certamente está relacionada às perspectivas quase fatalistas de Weber sobre o desenvolvimento das tendências burocráticas na sociedade moderna bem como à sua descrença em relação a uma democracia que vá além de um elitismo competitivo entre líderes.

do choque das vontades coletivas organizadas nas sociedades. Assim, é exatamente a dimensão da política que é a chave de uma concepção de mudança histórica, tornando possível a retomada de um rico diálogo do marxismo com as várias tradições da filosofia política.

Em segundo lugar, a descientificização da autocompreensão do marxismo e a sua concepção como uma teoria ou visão totalizante do mundo social que pretende construir um novo campo civilizatório, a partir da crítica do liberalismo e da civilização do capital. Em suma, a sua compreensão como filosofia da práxis transformadora, como sinteticamente propôs Gramsci, retoma a dimensão do seu significado ético-político como humanismo radical e, ao mesmo tempo, o liberta de um viés antipluralista, auto-referenciado na cultura, autoproclamatório no programa e auto-suficiente no exercício do poder.

E, por fim, se o futuro não é fixado a priori, o caminho da emancipação e não simplesmente a meta, torna-se fundamental. Passar a ser estritamente necessária uma relação dialeticamente configuradora entre fins e meios, entre o caminho e o objetivo socialista, entre indivíduo e sociedade.

Chegamos assim à primeira tese: desenvolver um marxismo dotado de uma visão praxiológica da história, conceitualmente consistente, é pois fundamental. É condição para recuperar uma dialética entre a liberdade individual e coletiva, uma dinâmica emancipadora entre meios e fins, entre valores e racionalidades anticapitalistas.

Esta visão praxiológica permitiria desenvolver plenamente o valor da *autonomia* como fundamento da liberdade individual no campo do marxismo. É interessante como a noção de autonomia, de origem na matriz rousseaniana, repõe a noção de liberdade para além do dilema entre “liberdade positiva” e “liberdade negativa”, como formulado por Isaiah Berlin. E refaz uma lógica mutuamente configuradora entre liberdade e igualdade, já que a dominação econômica, tanto quanto a opressão política, pode ser fonte da heteronímia. Assim, é evidente que se o capital é, nos seus próprios termos, uma relação de dominação, um conceito pleno de autonomia individual é potencialmente anticapitalista¹¹.

O tema da autonomia permitiria acolher com centralidade três temas da fronteira do século XXI. O primeiro deles, a atualização do questionamento ao próprio princípio do capital, isto é, da apropriação

11 É interessante, neste sentido, que um liberal como Robert Dahl que toma a sério a democracia como superação das formas de tutela sobre o indivíduo formule uma noção de democracia econômica, na qual os trabalhadores de uma empresa deveriam ter o direito de eleger a sua direção (ver especialmente o capítulo “O direito à democracia dentro das empresas” em Dahl, 1990).

privada para fins de lucro dos ganhos permitidos pela ciência e a sua destinação ao aumento do tempo socialmente livre do trabalho necessário, como condição para a superação dos limites da divisão de trabalho. Em segundo lugar, a cultura do direito à diferença e os seus temas derivados –o pluralismo de valores de civilização, estético e cultural, a liberdade de opção sexual, a resistência aos padrões agressivamente normatizadores da personalidade. Enfim, a participação cidadã nos destinos da comunidade como princípio político estruturante. Isto nos leva à segunda tese, a da relação entre marxismo e republicanismo.

MARXISMO E PRINCÍPIO DA SOBERANIA POPULAR

Foi na experiência da revolução russa que se cristalizou, no plano histórico e teórico, a cisão entre o princípio da ditadura do proletariado e o princípio da soberania popular. Na crítica aguda de Rosa de Luxemburgo à dissolução da Assembléia Constituinte (e à não convocação de uma outra), foi traduzida pela direção bolchevique não como um limite da revolução (a não adesão das maiorias), mas como uma virtude. Em Lênin, esta cisão se apresenta como a crítica da democracia burguesa através da oposição inconciliável entre democracia direta e representativa e na defesa da legitimidade da restrição ao direito de voto dos burgueses, que ele concebia explicitamente como necessidade advinda da particularidade russa. Em Stalin, a tensão substitucionista de Lênin já se cristalizou em torno à teoria do partido único, amalgamado ao Estado. Em Trotsky, em *A revolução traída*, a democracia operária concebida como pluripartidária é formulada de modo insuficiente como antídoto à burocratização.

O conceito de ditadura do proletariado, embora com oscilações de sentido, Estado-comuna ou Estado centralizado da transição ao socialismo, está, no entanto, em Marx¹². O princípio da legitimidade deste Estado de

12 A origem do termo “ditadura do proletariado” é de Auguste Blanqui em 1837 e foi utilizado pela primeira vez por Marx nos anos cinquenta, imediatamente após a reação conservadora aos movimentos revolucionários de 1848-1849. Ver *A luta de classes na França e Carta a Joseph Weidemeyer*. O termo volta a ser utilizado por Marx nos anos 1871-1875, quando as perspectivas de poder dos trabalhadores voltam a entrar na agenda política. O sentido de um poder proletário como fundamento da transição a uma sociedade sem classes é, no entanto, mais generalizado tanto na obra de Marx como na de Engels. Michael Levin (1989) nota que há na obra de Marx um duplo significado do Estado no período de transição, o modelo 1 no qual a ênfase é colocada na ditadura do proletariado como poder centralizado em oposição ao poder de classe da burguesia e o modelo 2, tipificado na Comuna de Paris, no qual a máquina do Estado é absorvida pelas formas de auto-organização social, superando-o enquanto uma entidade autonomizada do controle social. Ver Levin (1989), capítulo VI, “Beyond bourgeois society”.

transição está ancorado na noção da universalidade do proletariado, classe definida imanentemente como revolucionária porque interessada objetivamente no comunismo. Mas em Marx, na experiência da Comuna parisiense, a contradição entre o poder revolucionário e o princípio da soberania popular não está aflorado, já que a Comuna foi eleita por sufrágio universal. Essa contradição aflorou “externamente” à experiência no cerco à cidade revolucionária, com a ausência do apoio das maiorias camponesas¹³.

Mas como Marx elaborou a noção do proletariado como classe universal? Esta noção foi elaborada nos anos quarenta, em particular no seu diálogo crítico com Hegel, na passagem do seu rousseauismo de origem, pensado do alto da filosofia alemã, para o comunismo. A importância deste diálogo crítico para o futuro da obra de Marx desmente as leituras que pretendem isolar o Marx “maduro” do “jovem” Marx, uma fase ideológica de uma outra científica ou simplesmente “marxista” e “pré-marxista”. Trata-se claramente de um momento genético de síntese, de delimitação e de constituição de uma primeira identidade, do lançamento de uma perspectiva e de uma problemática que, se estão ainda longe de encontrar uma maturação conceitual, nunca serão negadas no itinerário intelectual de Marx.

No centro das reflexões de Marx em *Para a crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) e *Para a crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução* (1844) estão as relações entre a política e o econômico-social ou, na linguagem da filosofia política, entre Estado e sociedade civil. A doutrina liberal formulou conceitual e programaticamente a noção da separação entre Estado e sociedade civil, definindo a própria noção de liberdade a partir da autonomia desta última, de sua prioridade ontológica frente ao Estado, de suas prerrogativas, limites e controle do poder do estado. Assim, a noção de liberdade ganhou um sentido negativo, como sendo o espaço livre de constrangimento do indivíduo face ao poder estatal. Historicamente, a crítica marxista à doutrina liberal incidiu centralmente sobre o limite, o formalismo, a incompletude da dimensão política (estatal) da liberdade, repondo o sentido social da emancipação, a dimensão da igualdade social como fundamento da verdadeira liberdade, maximizando a noção não do li-

13 Esta observação importante, que diferencia substancialmente a experiência da Comuna de Paris daquela da revolução russa está em Antoine Artous (1999: 282). Ao contrário das leituras canônicas, o poder na experiência da Comuna de Paris não estava assentada em formas de democracia direta mas em novas modalidades de representação, em ruptura com o conceito liberal.

mite mas do controle ou absorção do poder do Estado pela sociedade emancipada ou autogovernada.

Ora, a nosso ver, o grande problema desta crítica marxista à doutrina liberal está não propriamente nos seus termos de crítica já que é possível demonstrar com evidência mais que suficiente que o domínio do capital impõe severos limites à liberdade e à igualdade dos cidadãos no capitalismo. A sua falha está em não fazer a crítica de raiz do fundamento da visão liberal de sociedade, que trabalha analítico-normativamente com a noção de separação entre Estado e sociedade civil. A origem deste erro remonta aos próprios anos de nascimento do marxismo, da crítica de Marx à filosofia hegeliana do Estado que coincide com a sua delimitação original em relação ao liberalismo.

Para termos uma visão da inadequação ou desequilíbrio conceitual do campo analítico-normativo que Marx elabora neste período decisivo – e que se projetaria duradouramente na sua obra – é preciso repor os três pólos do debate, isto é, a tradição liberal (traduzida aqui na teoria lockeana jusnaturalista e contratualista), Hegel e Marx.

Em Locke, o momento ético-político da fundação do Estado, criticamente aos motivos teológicos do absolutismo monárquico e alternativamente à racionalização hobbesiana, é recomposto em um argumento que parte dos direitos naturais e vê a passagem da sociedade natural para a sociedade civil através de dois pactos, o de associação e o de submissão. No argumento de Locke, a sociedade precede o Estado (inclusive com a existência da propriedade e do dinheiro) e contra ele, estipula-lhe os limites e delimita as suas prerrogativas. No século XVIII, a economia política inglesa confere um estatuto de cientificidade à separação entre Estado e sociedade civil, teorizando o automatismo do funcionamento do mercado que estrutura a sociedade civil. No século XIX, o utilitarismo atualiza a filosofia liberal frente ao descrédito do jusnaturalismo sem, no entanto, rever a sua concepção da relação entre Estado e sociedade civil.

Hegel em *Fundamentos da Filosofia do Direito* (1821) culmina um desenvolvimento teórico que tem início em *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802) no qual faz a crítica de Grotius a Rousseau (empiristas) e Kant e Fichte (formalistas). Hegel critica o método e estrutura do jusnaturalismo, no qual vê as inconsistências do princípio atomístico, da determinação arbitrária da natureza humana e a unidade externa entre Estado da natureza e Estado de Direito. Na ausência do princípio da eticidade, haveria uma “unidade formal que passa sobre a multiplicidade e não a penetra”. Em *Fundamentos da*

Filosofia do Direito, Hegel consolida a sua evolução de um organicismo de origem, que vê unidade entre Estado e natureza para uma concepção que acolhe a liberdade da vontade¹⁴.

Em síntese, em Hegel o momento ético-político é pensado especulativa e metafisicamente através de uma razão que realiza a síntese entre a liberdade objetiva e a liberdade subjetiva, denunciando a capacidade do mero contrato para estruturar a sociabilidade. Em seus sistema, a eticidade penetra os diversos momentos, o da unidade irreflexiva (família), o de um semidesenvolvimento (na sociedade civil, composta pelo sistema de necessidades, pelo sistema de lei e de justiça, pela polícia e corporações) e um desenvolvimento pleno no Estado (Constituição, Coroa, burocracia, o legislativo). Por essa via, Hegel nega tanto o automatismo do mercado quanto a prioridade ontológica da sociedade em relação ao Estado, enfatizando a unidade entre Estado, família e sociedade civil a partir da eticidade.

Em Marx, convergem a crítica do caráter especulativo do momento ético-político, a crítica à inconsistência, de fundo teológico, da defesa hegeliana da monarquia constitucional e a crítica ao modo como Hegel formula a reconciliação dos interesses conflitantes da sociedade civil na eticidade estatal enquanto um universal. Mas qual a relação entre Estado e sociedade civil que resulta desta tripla crítica de Marx ao sistema hegeliano? Em síntese, a eticidade se objetiva em um primeiro momento (1843) na figura do dêmos total e, depois (1844), no proletariado. A sociedade civil, a partir do método feuerbachiano da inversão ou método transformativo precede ontologicamente ao Estado¹⁵. Enfim, a emancipação social leva à superação do Estado político, a superação da cisão entre o burguês e o cidadão, entre Estado e sociedade civil¹⁶.

Quais seriam, em síntese, os problemas do campo analítico-normativo resultante da crítica de Marx a Hegel? Em primeiro lugar, a

14 Sobre o pensamento político de Hegel, ver Bernard Bourgeois (2000), Paul Franco (1999), Eric Weil (1996), Z. A. Pelczynski (1984) e Kenneth Westphal (1993).

15 Com efeito, Marx vale-se das metáforas do céu e da terra para requalificar a relação entre estado e sociedade civil, seguindo a crítica feuerbachiana da religião. Ele denuncia em Hegel a pretensão do Estado em dominar a sociedade civil como universalidade dominante enquanto que, na realidade, é a sociedade civil burguesa, através de seu particularismo conferido pelo direito de propriedade, que domina o Estado. Sob uma primeira forma, aparece aqui a noção que irá se desenvolver na obra posterior de Marx das relações de produção que condicionam a esfera da política.

16 Uma crítica interessante das reflexões de Marx sobre Hegel está em Karl-Heinz Ilting (1984). Ver também David MacGregor (1990), Warren Breckman (1999) e Solange Mercier-Josa (1980).

desvalorização ou negação do princípio ético-político como momento chave de fundação e de solda do Estado e da sociedade civil. Em segundo lugar, o estabelecimento de uma prioridade ontológica da sociedade civil diante do Estado, que na cultura do marxismo, fixar-se-ia no dualismo base-superestrutura. Por fim, a determinação empírica de uma nova eticidade no proletariado, que ganha assim uma projeção metafisicamente revolucionária na história.

Uma crítica à concepção hegeliana do Estado que não perdesse as suas conquistas metodológicas na crítica ao liberalismo deveria trabalhar com o conceito de Estado integral. E, aqui estamos seguindo as pistas de Gramsci nos *Cadernos do Cárcere*, desenvolvendo o seu campo analítico-normativo: um campo ético-político hegemônico, historicamente configurado por vontades políticas socialmente organizadas através de uma rede de intelectuais orgânicos; instituições estatais organizadas a partir do ponto de vista de uma eticidade política hegemônica (Estado, no sentido estrito de máquina governativa e repressiva); instituições privadas, organizadas de acordo com a eticidade política hegemônica, configurando a sociedade civil, a qual inclui o mercado ou a sua “anatomia”, como afirma Marx.

O Estado seria, então, a unidade contraditória entre Estado (no sentido estrito) e sociedade civil, historicamente configurados. Ressalte-se que neste campo analítico-normativo a dimensão internacional deve ser incorporada como momento fundante já que a eticidade de qualquer Estado nacional participa ou se relaciona com a eticidade configurada mundialmente, todo Estado participa de um sistema de Estados e o mercado de cada país relaciona-se com o sistema capitalista mundial¹⁷. Com esta concepção de Estado, seria possível requalificar a crítica do marxismo ao liberalismo e a sua própria concepção das relações entre democracia e socialismo.

Ao invés de opor a dimensão social da emancipação ao caráter meramente político da liberdade na doutrina liberal, tratar-se-ia de opor à eticidade política liberal um outro campo ético-político que requalificasse a própria natureza das instituições estatais e privadas que organizam a vida social. Este campo ético-político teria assim um com-

17 Isto equivaleria a retraduzir neste campo teórico a problemática marxista do imperialismo, bem como o debate sobre as teorias do subdesenvolvimento e da dependência. Isto é, a comunidade internacional dos Estados-nações é profundamente hierarquizada a partir do centro capitalista e esta dimensão está revelada nos próprios princípios fundacionais dos estados “periféricos” ou “semi-periféricos”.

ponente de reestruturação das instituições estatais de modo a favorecer a socialização do poder ao invés do elitismo congênito ao liberalismo e de organizar a vida social a partir de uma expansão inaudita da esfera pública e dos direitos em detrimento da lógica particularista do capital. Estas duas dimensões seriam pensadas como necessariamente configuradas, isto é, não pode haver superação do particularismo mercantil sem socialização do poder e este pressupõe, por sua vez, uma lógica de publicização da dinâmica econômica. Elas conformariam, por sua vez, um contexto de potencialização máxima do desenvolvimento da individuação em um novo campo de civilização.

Chegamos, enfim, à segunda tese: a universalidade contraposta ao particularismo do capital não pode ser pensada a partir de uma dimensão imanente ao proletariado. Esta universalidade só pode ser pensada no plano ético-político, projetual, programático no sentido amplo do termo. Este universalismo projetual só pode alcançar legitimidade se elaborado a partir do critério da soberania popular, das maiorias ativamente políticas no seio de um pluralismo irrestrito, já que não há apenas um projeto de socialismo nem se quer a ciência expulsando a opinião e a ética da política. Isto significa retornar o marxismo ao solo do republicanismo, levando para este toda a potência crítica do seu anticapitalismo.

Que o proletariado, por se definir pela própria contradição com o capital, seja a classe potencialmente mais em condições de vir a desenvolver projetos alternativos ao capitalismo não faz dele necessariamente uma classe universal nem revolucionária. Não pode haver aqui nenhum determinismo sociológico, automático ou mesmo mediado.

Significa isto render o marxismo às “regras do jogo”, como quer Bobbio, retirar dele qualquer veleidade revolucionária? Não porque republicanismo não é liberalismo, este na maior parte de sua história rejeitou o princípio da soberania popular e quando teve que o absorver, o fez através das teorias do chamado elitismo democrático. Significa apenas que o caminho para a construção de um novo Estado deve incorporar desde já o princípio legitimador das maiorias ativas.

Este princípio legitimador das maiorias ativas, em regime de pluralismo e de liberdades, poderia alavancar uma nova fase histórica de ofensiva contra os direitos do capital. O estabelecimento dos direitos sociais deu-se historicamente sob a dinâmica macropolítica e macroeconômica do Estado do Bem Estar Social. O grande limite destas lutas foi sempre o direito de propriedade e o controle pelo capital da ciência, que lhe permitiu acomodar as tensões distributivistas do capitalismo com o crescimento da mais valia relativa. Trata-se no século atual de,

a partir de um setor público democraticamente gerido e socialmente controlado, expandir os direitos da maioria sobre o capital, incidindo inclusive centralmente sobre o eixo que vai do controle da ciência à apropriação social das inovações, regulando e tributando os fluxos do capital financeiro, estabelecendo novos marcos redistributivos e expandindo a cobertura dos direitos¹⁸.

MARXISMO E PRINCÍPIO DE CIVILIZAÇÃO

Marx deve, em grande medida, a perenização da sua obra ao fato de ter revelado o princípio da valorização do capital e da mercantilização da vida como estruturante da civilização capitalista. Há, neste sentido, no centro de sua obra uma crítica à civilização do capital e a indicação de um outro tipo de civilização universalista em que a sociabilidade humana fosse estruturada pela não dominação e pelo tempo livre. Os limites da sua visão alternativa de civilização eram de época, configurados pelo etnocentrismo, pela ausência de uma cultura feminista, ecológica, por um pensamento ainda conservador no plano da sexualidade.

Ao se territorializar em sociedades onde o capitalismo não havia se desenvolvido –URSS, China, Cuba, etc.– o marxismo viu questionada a sua capacidade de pensar em civilizações para além do capitalismo. Em particular, o marxismo foi rebaixado à condição de propositor de um outro modo de produção no qual a estatização e o plano central substituiriam a anarquia do mercado. O produtivismo, a confiança sem reservas no progresso das forças produtivas, uma certa apologética do trabalho fizeram, então, escola no marxismo.

Foi principalmente na Teoria Crítica, nos autores da chamada Escola de Frankfurt que o marxismo como crítica da civilização do capitalismo emergiu e se desenvolveu, não sem desequilíbrios valorativos e de diagnóstico. Mas foi ali que o marxismo fecundou-se com a teoria freudiana, realentou a crítica à mercantilização do mundo e ao produtivismo, elaborou as primeiras críticas à cultura de massas, fez a crítica à cultura do progresso e ao que havia de riscos no projeto iluminista de dominação da natureza, e abriu-se, através de Marcuse, às culturas libertárias de 1968.

Chegamos, enfim, à terceira tese: hoje, frente às realidades da chamada globalização ou mundialização do capital, a crítica de Marx à mercantilização do mundo e da vida ganha toda a atualidade. Esta crítica

¹⁸ Ver Francisco de Oliveira (1997).

aliada ao princípio do multiculturalismo, do respeito às diferenças de cultura, religião e modos de vida, pode assentar as bases de um novo internacionalismo socialista. Este internacionalismo, assim como se passou do princípio da ditadura do proletariado ao princípio da soberania popular, do reino do privatismo mercantil à esfera pública, deve acolher o anti-imperialismo em uma vocação verdadeiramente universalista.

Em síntese, um marxismo que desenvolva o princípio da autonomia, do republicanismo e do universalismo antimercantil mutuamente configurados, pode vir a ser o campo estruturador de um relançamento da tradição socialista democrático, por sua própria identidade, pluralista para o século XXI.

BIBLIOGRAFIA

- Abensour, Miguel 1998 *A democracia contra o Estado. Marx e o momento maquiaveliano* (Belo Horizonte: UFMG).
- Arato, Andrew 1984 “A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia” em Hobsbawn, Eric (org.) *História do marxismo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra) Vol. 4.
- Artous, Antoine 1999 *Marx, l'état et la politique* (Paris: Éditions Sillepse).
- Bensaid, Daniel 1995 *Marx l'intempestif. Grandeurs e misères d'une aventure critique (XIX et XX siècles)* (Paris: Fayard).
- Bourgeois, Bernard 2000 *O pensamento político de Hegel* (São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos).
- Breckman, Warren 1999 *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory* (Cambridge: Cambridge University).
- Brudney, Daniel 1998 *Marx's attempt to leave philosophy* (Cambridge: Harvard University Press).
- Dahl, Robert 1990 *Um prefácio à democracia econômica* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora).
- Franco, Paul 1999 *Hegel's philosophy of freedom* (New Haven: Yale University Press).
- Gramsci, Antonio 1975 *Quaderni del carcere* (Turim: Giulio Einaudi Editore) [Edizione critica dell Istituto Gramsci. A cura de Valentino Gerratama].
- Guimarães, Juarez 1999 *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal* (São Paulo: Xamã).
- Iltting, Karl-Heinz 1984 “Hegel's concept of the state and Marx's early critique” em Pelczynski, Z. A. (org.) *The state and civil society. Studies in Hegel's political philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Levin, Michael 1989 *Marx, Engels and liberal democracy* (New York: Saint Martins's Press).

- Löwy, Michael 1972 *La teoría de la revolución en el joven Marx* (México: Siglo XXI).
- MacGregor, David 1990 *The communist ideal in Hegel and Marx* (Toronto: University of Toronto Press).
- Maler, Henri 1994 *Congedier l'utopie. L'utopie selon Karl Marx* (Paris: L'Harmattan).
- Mercier-Josa, Solange 1980 *Pour lire Hegel et Marx* (Paris: Editions sociales).
- Oliveira, Francisco de 1997 *Os direitos do antivalor. A economia política da hegemonia imperfeita* (Petrópolis: Vozes).
- Pelczynski, Z. A . (org.) 1984 *The state and civil society. Studies in Hegel's political philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Plekhanov, George 1977 *O papel do indivíduo na História* (Lisboa: Antídoto).
- Stuart Mill, John 1995 “Elucidações da Ciência da História” em Gardiner, Patrick *Teorias da história* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian).
- Vadée, Michel 1992 *Marx, penseur du possible* (Paris: Meritiens Linck-Sieic).
- Weil, Eric 1996 *Hegel y el estado* (Buenos Aires: Leviatan).
- Westphal, Kenneth 1993 “The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right” em Beiser, Frederick (org.) *The Cambridge Companion to Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press).

ÁLVARO DE VITA**

A TEORIA DE RAWLS DA JUSTIÇA INTERNACIONAL*

EXISTE UMA QUESTÃO de justiça distributiva internacional? Essa pergunta pode soar intrigante, embora alguns números amplamente conhecidos sejam suficientes para ilustrar como são significativamente diferentes as chances de vida no mundo. Cerca de 1,2 bilhão de pessoas vivem com menos de 1 dólar por dia e algo em torno a 2,8 bilhões vivem com menos de 2 dólares por dia¹. O patrimônio dos 200 indivíduos mais ricos do mundo chegou a 1,135 trilhões de dólares em 1999, em contraste com os 146 bilhões da receita combinada dos 528 milhões de habitantes dos países menos desenvolvidos no mesmo ano (UNDP, 2000: 82). Só 25 milhões de pessoas nos Estados Unidos, o decil superior da distribuição de renda nesse país, possui uma receita combinada maior do que a dos 43% mais pobres da população mundial, cerca de 2 bilhões de pessoas (UNDP, 2001: 19). E enquanto a receita agregada, em 1960, dos países que continham o

* Este texto foi escrito durante um pós-doutorado realizado na Columbia University, que contou com o apoio, pelo que agradeço profundamente, da FAPESP e da Fundação Fullbright.

** Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP).

1 Números expressos em dólares PPP –Purchasing Power Parity (Paridade do Poder de Compra)– de 1993. Ver UNDP (2001: 9).

quartil mais rico da população mundial era 30 vezes maior do que a dos países que continham o quartil mais pobre, essa razão se elevou para 74:1 até 1997 (UNDP, 1999: 3)². Esse quadro não seria menos dramático se substituíssemos os indicadores de desigualdade de renda por outros indicadores de desigualdade, tais como mortalidade infantil e desnutrição, expectativa de vida, oportunidades educacionais e acesso a assistência básica à saúde. Basta, para nosso presente propósito, dizer que 11 milhões de crianças morrem a cada ano nos países em desenvolvimento por doenças curáveis ou de fácil prevenção, e que a vida é, em média, 27 anos mais curta nos países mais pobres do que nos mais ricos (UNDP, 2001: 9)³.

A desigualdade no mundo não só é alta, como há também evidências de que continua se incrementando. Um recente (e inovador) estudo empírico realizado por Branko Milanovic, que pela primeira vez se baseou unicamente em dados de pesquisas domiciliárias de 117 países, concluiu que a desigualdade de renda no mundo aumentou de um coeficiente Gini de 62,8 em 1988 para 66,0 em 1993 (Milanovic, 2002: 88)⁴. O esforço de Milanovic foi o de medir (com base na informação recolhida nas pesquisas dos diferentes países) a desigualdade de renda entre todos os *indivíduos* do mundo. Isso é o que ele chama de “desigualdade mundial” e se diferencia dos outros dois conceitos comumente utilizados de desigualdade entre *nações* (“desigualdade inter-nacional”): um deles compara as rendas médias entre nações, não atentando ao tamanho de suas populações (“desigualdade inter-nacional não ponderada”), e o outro compara as rendas médias entre nações ponderando o tamanho das populações (“desigualdade inter-nacional ponderada”). Este último é o conceito que gera as maiores distorções, pois na medida em que pondera o tamanho da população de um país como a China, trata todos os chineses como possuidores da mesma renda média. Isso esconde o fato de que o rápido crescimento econômico na costa da China está elevando a desigualdade entre a China urbana e a China rural e a Índia rural. O que realmente interessa, argumenta Milanovic, é medir a desigualdade entre indivíduos, e não entre nações.

A seguir, encontram-se algumas ilustrações vívidas de tal crescimento da desigualdade entre indivíduos no mundo: enquanto que a

2 Cabe observar que essa estimativa compara a renda média dos países mais ricos que contêm 20% da população mundial com a renda média dos países mais pobres que contêm 20% da população mundial.

3 A expectativa de vida é de 51 anos nos Países Menos Desenvolvidos, comparada à de 78 anos nos países da OECD.

4 Ver também Milanovic (2001).

renda real dos 5% mais pobres decaiu entre 1988 e 1993 em uma quarta parte, a do quintil mais rico subiu 12% em termos reais; e a razão entre a receita média dos 5% superiores e a dos 5% inferiores aumentou de 78:1 em 1988 para 114:1 em 1993 (Milanovic, 2002: 88-89). Outras descobertas do estudo de Milanovic também são relevantes para o tema abordado neste artigo. Por exemplo, é a desigualdade entre países, mais do que a desigualdade intra-países, o que explica a maior parte desse crescimento da desigualdade (Milanovic, 2002: 76-86). As desigualdade entre países –as diferenças entre as rendas médias dos países– explicam 88% da desigualdade mundial (Milanovic, 2002: 78).

As cifras acima mencionadas falam por si sós; no entanto, não existe consenso entre os teóricos políticos sobre a questão de se a pobreza mundial e as desigualdades deveriam ou não ser analisadas através da noção de *justiça*. Alguns dos teóricos políticos mais influentes do Ocidente na atualidade, tais como John Rawls e Michael Walzer, sustentam que não⁵. Toda a controvérsia ao redor desse ponto origina-se no fato de que a existência de desigualdades extremas entre as chances de vida por todo o mundo tem lugar tanto *entre* países como *no interior* de jurisdições políticas separadas. De um ponto de vista normativo, a dificuldade central é como fazer justiça, ao mesmo tempo, ao papel causal jogado pelos arranjos internacionais, por um lado, e pelas instituições e práticas domésticas, por outro, na geração de tais desigualdades e pobreza. À medida que a globalização e a interdependência global se aprofundam, torna-se algo mais que uma conjectura supor que, somado à dificuldade mencionada, o problema central institucional e político do presente século será o de alcançar o equilíbrio apropriado entre os imperativos políticos domésticos e o compromisso com uma sociedade internacional toleravelmente justa. Já é hora de enxergar a globalização não apenas como um tema econômico, mas também como um tema normativo e ético.

Como costuma ocorrer quando lidamos com problemas de justiça política e social, as visões de Rawls sobre os temas em questão são (no mínimo) um útil ponto de partida. Nas duas seções subseqüentes, apresento uma breve descrição e exponho algumas apreciações críticas sobre os esforços de Rawls no sentido de estender sua teoria da justiça

5 Em Rawls (1971), seção 58, encontram-se somente uns poucos e breves comentários sobre o tema. Rawls fez um esforço mais sistemático para estender sua teoria às relações internacionais em Rawls (1993) e, finalmente, em Rawls (1999). Os mais importantes textos de Walzer sobre justiça internacional são Walzer (1983: cap. 2; 1995; 1997).

como equidade ao âmbito internacional, focando nos problemas de justiça socioeconômica. Essa crítica serve para esclarecer as questões mais controversas as quais, acredito, os teóricos políticos interessados em problemas de justiça internacional deveriam dedicar seus esforços de pesquisa e reflexão. Neste texto, limitar-me-ei a formular tais questões, uma discussão mais substancial fica pendente para próximos trabalhos.

UM

Em *O Direito dos Povos*, Rawls argumenta que os princípios de justiça para uma sociedade internacional bem ordenada seriam aqueles escolhidos em um segundo turno do artifício hipotético-contratualista que ele idealizou em *Uma Teoria da Justiça*, “a posição original”, depois de que os princípios de justiça doméstica já tivessem sido adotados. O aspecto mais chamativo desse segundo turno é a representação dos “povos”, no lugar dos indivíduos, como na posição original. É certo que ao aplicar sua teoria a povos, e não a estados, Rawls pode resguardar seu “direito dos povos” dos aspectos menos atrativos moralmente da soberania estatal (Rawls, 1999: 23-30).

Mas, por que povos, em vez de indivíduos, deveriam ter seus interesses representados na posição original global? Rawls argumenta que a representação dos interesses individuais neste segundo turno da posição original tornaria a concepção resultante de justiça –há razões para supor que seria uma forma de cosmopolitismo– individualista demais para ser aceita por sociedades que, mesmo sendo do tipo liberal-democrático, teriam todas as credenciais para serem aceitas como membros plenos de uma sociedade internacional de povos justa (Rawls, 1999: 60-62 e 82-83). A solução que Rawls oferece ao problema de como ampliar sua concepção de justiça ao nível internacional não condiz com a perspectiva normativa mais geral que sustenta sua teoria no caso doméstico: a premissa do individualismo ético é abandonada, ou pelo menos fortemente danificada. O “individualismo ético” se refere à idéia de que é o bem-estar dos indivíduos, e não de entidades coletivas de nenhum tipo, o que constitui a última fonte de preocupação moral⁶. E considerando que a premissa do individualismo ético é derrubada, a forma da igualdade política à que *O Direito dos Povos* se ajusta é a da igualdade

6 O individualismo ético, uma noção que nada tem a ver com uma concepção racional egoísta daquilo que é bom para os indivíduos, é um dos aspectos da justiça rawlsiana que a distingue claramente das concepções comunitárias de justiça no caso doméstico.

entre povos, mais do que a igualdade entre pessoas. As implicações políticas desse movimento teórico são de longo alcance: enormes desigualdades entre indivíduos são, em princípio, compatíveis com a forma de igualdade entre povos que Rawls julga ser moralmente significativa no campo internacional.

A deliberação na posição original, realizada por representantes dos povos, dar-se-ia em dois passos: no primeiro, o contrato social hipotético seria assinado por representantes de sociedades liberal-democráticas bem ordenadas; no segundo, os princípios do direito internacional escolhidos no primeiro passo seriam também aceitos pelos representantes das que Rawls chama de “sociedades hierárquicas bem ordenadas”.

Não entrarei em mais detalhes sobre o raciocínio de Rawls sobre a posição original global. Para nosso propósito no momento, é suficiente dizer que os princípios que emergiriam do contrato social internacional de Rawls são muito próximos a uma visão pluralista convencional da sociedade internacional⁷. Apesar de Rawls falar tanto em “povos” em vez de “estados”, seu direito dos povos soa muito mais como uma visão tradicional do direito internacional organizado em torno ao princípio de soberania estatal, matizado com a rejeição à guerra agressiva e uma muito tênue noção de direitos humanos. Particularmente notável é a ausência de um princípio igualitário de justiça distributiva análogo ao “princípio da diferença” –segundo o qual as desigualdades distributivas são moralmente justificadas só quando estabelecidas para o máximo benefício daqueles que estão na pior posição social– que cumpre um papel tão proeminente na concepção de justiça de Rawls para o caso doméstico. O oitavo princípio do Direito dos Povos –“Os povos têm o dever de assistir os outros que vivam sob condições desfavoráveis que lhes impeçam ter um regime político e social justo ou decente” (Rawls, 1999: 37)– não tem, como veremos a seguir, o status moral de princípio de *justiça*. Na visão subsequente da sociedade internacional, as sociedades domésticas bem ordenadas, concebidas como sistemas de cooperação mais ou menos fechados e com cada um deles satisfazendo as legítimas demandas de justiça de seus próprios membros, subscreveriam basicamente aos princípios de coexistência.

A perspectiva que adoto no presente artigo corresponde à dos teóricos políticos que aceitam amplamente o enfoque rawlsiano naquilo que diz respeito ao contexto doméstico, mas rejeitam a forma

7 Ver Rawls (1999: 37) para os oito princípios centrais do direito dos povos de Rawls.

em que Rawls interpreta a extensão do enfoque para o nível internacional. Entre tais teóricos encontram-se Charles Beitz, Thomas Pogge, Brian Berry, Henry Shue e David Richards⁸. Meu objetivo é defender alguns dos argumentos dessa visão teórica alternativa da justiça internacional, particularmente em relação à justificação de obrigações distributivas (que devem ser cumpridas pelas instituições e regimes da sociedade internacional) mais extensivas do que aquelas previstas por Rawls em sua perspectiva de uma sociedade dos povos justa. Tais obrigações estão estreitamente relacionadas a uma visão da sociedade internacional para a qual o último valor moral reside na prosperidade das vidas individuais, e não na melhoria das sociedades (ou “povos”) *per se* (Beitz, 1999b: 520).

DOIS

No campo internacional, de acordo com Rawls, as desigualdades socioeconômicas deveriam ser reguladas não por um princípio de justiça distributiva –tal como é o princípio da diferença de sua própria teoria da justiça–, mas por um “dever de assistência” discutido em *Uma Teoria da Justiça* (Rawls, 1971: 114-117; 1999: 105-120).

Quais as razões que Rawls oferece para rechaçar a extensão do princípio distributivo liberal-igualitário à sociedade internacional? Apresentarei aqui três dessas razões. Uma delas surpreende pela debilidade de seu argumento, enquanto as outras duas merecem ser observadas como colocações de peso que correspondem a pontos de vista amplamente partilhados pelas elites dos países desenvolvidos, economistas ortodoxos, e executivos e altos funcionários de organizações financeiras internacionais como o Banco Mundial e o FMI.

Ocupar-me-ei imediatamente do primeiro e mais fraco argumento (já que os outros dois requerem, no meu entender, uma discussão mais cuidadosa). Um princípio igualitário de justiça distributiva não pode ser incorporado ao Direito dos Povos porque as chamadas “sociedades hierárquicas decentes” provavelmente não reconheçam a validade de nenhum princípio como esse para suas próprias institui-

⁸ Beitz (1979) e Pogge (1989), cap. 6, são trabalhos pioneiros nessa área. Ver também Beitz (1999a; 1999b; 2001) e Pogge (1994a; 1998; 1999; 2001b). Beitz (1999a) faz uma revisão dos desenvolvimentos mais significativos da década de 1990. Também se aproximam da perspectiva cosmopolita Barry (1989b; 1998), Richards (1982) e Shue (1996: 153-180).

ções domésticas⁹. Mas esse fato não os desqualifica como membros plenos de uma sociedade de povos justa. No que diz respeito à justiça distributiva –embora um raciocínio similar possa talvez ser aplicado a questões de justiça política–, isso soa como um argumento de conveniência, que deve certamente ser empregado pelos cidadãos mais privilegiados das mais abastadas sociedades liberais, para justificar o fato de que têm a maior parte dos benefícios da cooperação social em uma escala global. “Um princípio que vise reduzir as desigualdades internacionais não deve ser adotado”, dirão esses cidadãos, “porque reconhecê-lo violaria os ‘sentidos partilhados’ das sociedades (bem ordenadas) que não reconhecem um princípio similar em suas instituições domésticas”¹⁰. E qualquer violação a estas, poderia acrescentar Rawls, vai contra a noção de tolerância com a qual a sociedade internacional de povos deve estar comprometida (Rawls, 1999: 59-60).

Há duas respostas para esta linha de argumentação. De um lado, a matéria de um princípio de justiça distributiva internacional é constituída pelas desigualdades geradas pela estrutura básica *global*¹¹. Rawls turva a questão quando sugere que a razão para rejeitar a justiça cosmopolita neoliberal é que esta recomendaria intervenções e inclusive talvez sanções econômicas ou militares contra sociedades não liberais bem ordenadas¹². Podemos nos perguntar, incidentalmente, por que um compromisso com um critério universal de justiça social teria que necessariamente implicar um compromisso com intervir naquelas sociedades cujas instituições ou práticas sociais violam tal critério. “Existe um critério universal de justiça?” e “Em quais circunstâncias a violação a tal critério (se é que existe algo como um critério universal) justifica intervenções externas?” são duas perguntas muito diferentes que devem ser tratadas separadamente.

9 De fato, Rawls vê esse argumento como objeção mais geral à concepção cosmopolita liberal-igualitária da justiça global. Ver Rawls (1993a: 75; 1999: 82-85).

10 Utilizo uma das expressões preferidas de Walzer (“sentidos partilhados”), porque é de fato muito difícil distinguir a posição de Rawls sobre a justiça internacional do comunitarismo de Walzer.

11 Thomas Pogge apresentou este tema em Pogge (1989: 267). A noção de “estrutura básica” da sociedade é, evidentemente, a de Rawls, assim como o argumento sobre por que a estrutura básica deve ser tomada como a matéria da justiça social. Ver Rawls (1971). O que está em questão aqui é se existe ou não, no nível internacional, uma estrutura institucional que possa ser considerada análoga, em seus efeitos distributivos, às estruturas básicas das sociedades no caso doméstico. Retomarei este ponto mais adiante.

12 Rawls sugere claramente que há um vínculo quase necessário entre liberalismo cosmopolita e intervencionismo. Ver Rawls (1999a: 60).

Mais importante, porém, para nosso propósito presente é enfatizar que o que está em discussão quando surgem questões de justiça distributiva internacional, não é como as instituições domésticas de todas as sociedades do mundo podem chegar a um acordo sobre uma concepção de justiça liberal cosmopolita; a discussão concerne, principalmente, à estrutura institucional global e à maneira em que esta pode ser reformada numa direção liberal igualitária.

A segunda resposta é a seguinte: poderíamos levar em consideração que a maior parte dos custos da implementação institucional de um princípio de justiça distributiva internacional não pode senão recair sobre as sociedades liberais prósperas, e não sobre as sociedades hierárquicas do mundo em desenvolvimento. Os esforços daqueles que propõem medidas e reformas para reduzir a pobreza global –um objetivo que por si só é mais uma questão de ajuda humanitária do que de justiça distributiva– chocam-se com a falta de motivação para isso que caracteriza os cidadãos mais privilegiados das sociedades liberais desenvolvidas. E são os governos dessas sociedades os que vêm se opondo até aos menores passos nessa direção¹³. Existe algo de perverso em apelar a uma objeção relativista contra a justiça liberal cosmopolita quando as obrigações impostas por esta forma de justiça recairiam principalmente sobre aqueles que acreditam nela como a verdadeira, ou pelo menos que deveriam acreditar –como Rawls preferiria dizer– que ela é a concepção de justiça mais razoável¹⁴.

O segundo argumento de Rawls contra um princípio de distribuição global é que os fatores responsáveis pela desigualdade e pobreza globais são, sobretudo, internos às “sociedades carregadas”, isto é, sociedades sujeitas a circunstâncias socioeconômicas e culturais desfavoráveis¹⁵. Um trecho relevante é o seguinte:

Acredito que as causas da riqueza de um povo e as formas que adota residem em sua cultura política e nas tradições religiosas,

13 Isso pode ser ilustrado pela queda significativa sofrida durante os anos 90, de um nível já baixo no início da década, da Ajuda Oficial ao Desenvolvimento (Official Development Aid-ODA) dos países da OECD para países pobres. (Alguns dados sobre ODA são mencionados na seção três deste texto.) Outra ilustração é a das reservas que os E.U.A. colocam invariavelmente a qualquer documento internacional que possa implicar o reconhecimento de deveres de justiça distributiva internacional. Os E.U.A., por exemplo, nunca ratificaram a Convenção Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.

14 Ver Pogge (1994: 218-219), para um argumento na mesma linha.

15 Para uma noção de “sociedades carregadas”, ver Rawls (1999: 105-113).

filosóficas e morais que dão sustento a estrutura básica das instituições políticas e sociais, assim como a industriabilidade e os talentos cooperativos de seus membros, tudo isso sustentado por seus valores políticos [...] Os elementos cruciais que fazem a diferença são a cultura política, as virtudes políticas e a sociedade cívica de um país, a probidade e industriabilidade, sua capacidade de inovação, e muito mais. Também é crucial política populacional do país: deve ter cuidado de não sobrecarregar seu território e sua economia com uma população maior do que pode sustentar (Rawls, 1999: 108)¹⁶.

Se o argumento dos fatores internos de Rawls é correto, então não existe nenhum fundamento moral para um princípio internacional de justiça distributiva. As “sociedades bem ordenadas”, observadas por Rawls como membros plenos da sociedade internacional de povos, só teriam um dever positivo de ajudar as “sociedades carregadas” a superarem obstáculos internos que as impedem de implementar uma estrutura básica bem ordenada. As obrigações dos ricos em relação aos pobres teriam de ser percebidas como obrigações de benevolência e caridade, e não como obrigações de justiça fundadas em um dever de corrigir as injustiças distributivas dos arranjos institucionais dos quais os povos ricos são os principais beneficiários. Para além do patamar da obrigação moral imposta pelo dever de assistência, nenhuma outra redistribuição de recursos, riqueza ou receita seria justificada como um problema de justiça. Como é frisado por Rawls, tal dever pertence ao que ele chama de “teoria não ideal”, é de natureza transitória e possui tanto “um objetivo como um ponto de interrupção” (Rawls, 1999: 119). A conclusão desse raciocínio é que nenhuma instituição permanente destinada a regular desigualdades socioeconômicas é moralmente requerida no nível internacional. Haveria mais a dizer sobre o tema, pois ele inclui uma clara distinção que nem sempre se faz entre ajuda humanitária e justiça, mas o que foi dito até aqui é suficiente para prosseguir¹⁷.

16 Uma idéia similar é apresentada em Rawls (1993b: 77), com a diferença de que nesta versão anterior de “The Law of Peoples” o argumento dos fatores internos foi empregado para explicar mais diretamente as causas da sorte das “sociedades carregadas”, mais do que para explicar as causas da “riqueza de um povo”: “The great social evils in poorer societies are likely to be oppressive government and corrupt elites; the subjection of women abetted by unreasonable religion, with the resulting overpopulation relative to what the economy of the society can decently sustain”.

17 Para uma discussão esclarecedora sobre este assunto, ver “Humanity and Justice in Global Perspective”. Este ensaio de 1982 foi republicado em Barry (1989a: cap. 16).

Observe-se que só uma versão particularmente forte do argumento dos fatores internos exclui a distribuição internacional como um problema de justiça. Esta versão descuida completamente os efeitos distributivos que os arranjos internacionais podem ter, seja por sua própria natureza seja pelo tipo de instituições e políticas domésticas que possam favorecer. É essa versão forte a que aqui nos concerne.

Rawls ilustra seu argumento com dois casos nos quais devemos considerar dois países que têm, no mesmo tempo t_1 , o mesmo nível de bens primários e o mesmo tamanho de população. No primeiro caso, o país *A* outorga um alto valor ao trabalho duro e à prosperidade econômica, enquanto que o país *B* está mais preocupado pelo lazer e por sua vida comunitária. No segundo caso, o país *C* dá todos os passos e toma as medidas necessárias para reduzir o ritmo de crescimento de sua população, enquanto que o país *D*, devido aos valores religiosos que afirma, não o faz. Em ambos os casos, no mesmo tempo t_2 , os países *A* e *C* terão um nível de bens primários significativamente mais alto. Mas nenhuma redistribuição de bens primários de *A* para *B* ou de *C* para *D* é moralmente justificada (Rawls, 1999: 117-18).

Não nego que exista alguma verdade no argumento de Rawls. Não está entre os propósitos deste estudo menosprezar a importância do papel das políticas e instituições domésticas para reduzir as desigualdades e a pobreza¹⁸. Mas a explicação que apela aos fatores internos constitui apenas uma parte da verdade. Quando refletimos sobre os dois exemplos mencionados no parágrafo anterior, podemos notar uma chamativa semelhança entre a objeção à redistribuição internacional apresentada agora por Rawls e a objeção aos efeitos redistributivos de sua própria teoria da justiça (no caso doméstico) que foi expressa por Nozick com o exemplo “Wilt Chamberlain” (Nozick, 1974: 160-164). Lembremos que a chave do exemplo de Nozick era demonstrar como enormes desigualdades entre recursos escassos poderiam legitimamente surgir de um *status quo* inicial hipotético de igualdade de recursos, através das transações livres e voluntárias de agentes individuais que decidem por suas próprias luzes o que fazer com a parte igual de recursos com a qual cada um foi inicialmente dotado. Esse é exatamente o raciocínio lógico por trás dos dois casos de Rawls.

Posso pensar em duas respostas ao uso feito por Rawls de tal lógica nozickiana contra a justiça distributiva internacional. Primeiramente-

18 Sen (1999: cap. 4-9) oferece abundantes evidências empíricas de que as instituições e políticas domésticas podem fazer grandes diferenças.

te, existem dificuldades, não resolvidas apropriadamente por Rawls, referidas a sua opção por falar de “povos” como se estes fossem agentes individuais que decidem o que é melhor para suas próprias vidas e são julgados como completamente responsáveis pelas decisões que tenham tomado. Se pretendemos (como faz Rawls) que os membros individuais dos povos sofram todas as conseqüências das boas ou más decisões tomadas em seu nome por uma entidade coletiva como a de um “povo”, deparamo-nos com dificuldades adicionais com as quais Nozick não teve que se preocupar em sua objeção à justiça distributiva doméstica. Um povo é uma coletividade, e não uma pessoa que pode ser pensada como capaz tanto de escolher o que é melhor para si mesma, por exemplo, dar prioridade ao lazer sobre o trabalho duro, quanto de arcar com as conseqüências de suas próprias escolhas. Em que sentido podemos julgar os membros individuais de um povo –por exemplo, mulheres pobres e trabalhadores rurais– como responsáveis pelas decisões tomadas em sua sociedade a respeito de desenvolvimento econômico e social ou controle demográfico? São os governos os que tomam decisões desse tipo e não individualidades fictícias como “povos”. Se quiséssemos que as noções de escolha e responsabilidade assumissem, na sociedade internacional, o mesmo papel moral que jogam no exemplo “Wilt Chamberlain” de Nozick, então deveríamos estar preparados, no mínimo, para exigir que os povos fossem democraticamente governados. E Rawls claramente não quer chegar tão longe¹⁹.

Além disso, devido ao fato de que um povo não é uma pessoa que decide quais custos são aceitáveis para si mesma, e sim uma coletividade que existe de uma geração à outra, considerar os povos como moralmente responsáveis pelas decisões e escolhas que afetam o bem-estar de seus membros também coloca um problema inter-gerações. Thomas Pogge chamou a atenção para essa questão: “até que ponto deve-se fazer com que os membros de uma geração arquem com os custos econômicos de decisões tomadas por seus predecessores?” (Po-

19 Noções tais como “well-ordered hierarchical societies” e “decent consultation hierarchy”, ao redor das quais gira boa parte da argumentação em *The Law of Peoples*, são suspeitas de só habitarem a mente do filósofo. Certamente, a noção de “well-ordered liberal society” é uma idéia regulatória, mas neste caso o ideal está claramente ancorado em alguns aspectos definidos das sociedades liberais existentes, chamando a atenção, ao mesmo tempo, para o grau em que estas sociedades se afastam do ideal. É difícil entender o sentido da noção de uma “well-ordered hierarchical society” nesse sentido. O exemplo de Rawls, o país imaginário que ele chamou de “Kazanistan” (Rawls, 1999: 75-78), não ajuda muito a dissipar essa impressão.

gge, 2001b: 249, tradução nossa). A consideração de Rawls acerca da justiça internacional simplesmente deixa de lado esse problema. Está longe de ficar claro, por exemplo, por que crianças sem acesso a oportunidades de educação e saúde adequadas em países pobres deveriam ser julgadas como moralmente responsáveis por decisões sobre política social e índices de fertilidade assumidos por gerações prévias. Substituir escolhas individuais por escolhas de povos não facilita a refutação de Rawls da justiça distributiva internacional. Praticamente o oposto, de fato, é verdadeiro. “Não parece menos injusto”, diz Charles Beitz, “impor os custos das más escolhas às gerações prévias aos membros sucessores de suas próprias sociedades do que a estrangeiros –especialmente estrangeiros que, hipoteticamente, gozem de um padrão material mais elevado (outra vez, não por seu próprio mérito) do que os desafortunados membros da sociedade que foi imprudentemente governada” (Beitz, 2001: 689, tradução nossa).

É na segunda resposta que quero me deter mais longamente. Para introduzi-la, lembremos de como Rawls rebate a objeção a sua teoria, no caso doméstico, apresentada por Nozick com o exemplo “Wilt Chamberlain”, como por exemplo na seguinte passagem:

A menos que a estrutura básica seja regulada no tempo, as prévias distribuições justas de ativos de todo tipo não asseguram a justiça de distribuições posteriores, sem importar quão livres e justas pareçam as transações particulares entre indivíduos e associações quando vistas localmente e separas das instituições do entorno.

Isto é assim porque o resultado destas transações tomadas em conjunto é afetado por todo tipo de contingências e imprevisíveis conseqüências. É necessário regular, mediante leis que governem a herança e o legado, como as pessoas chegam a adquirir propriedades para que a distribuição seja mais igualitária: prover uma eqüitativa igualdade de oportunidades na educação, e muito mais. Que tais regras das instituições do entorno estejam em vigor ao longo do tempo não tira o mérito e sim fazem possíveis os importantes valores expressados pelos acordos livres e justos alcançados por indivíduos e associações no âmbito da estrutura básica. Isto é assim porque os princípios que se aplicam a estes acordos de forma direta (por exemplos a lei de contratos) não bastam por si mesmos para preservar a justiça do entorno (Rawls, 2001: 53).

O que falta no exemplo de Nozick é uma consideração de “justiça de fundo”. A necessidade de tal consideração é uma das razões que levam Rawls a pôr o foco de sua teoria –sempre no caso doméstico– na estrutura básica da sociedade. A outra razão, interligada, tem que ver com “sua profunda e difundida influência sobre as pessoas que vivem sob suas instituições” (Rawls, 2001: 55). Só se a estrutura básica da sociedade é justa –só se é desenhada para evitar as desigualdades nos aspectos da vida que resultem das “contingências e conseqüências imprevisíveis”, como classe social de origem, dotes naturais e boa ou má fortuna– podemos julgar os indivíduos como completamente responsáveis pelos efeitos distributivos de suas próprias decisões e opções. Se queremos que as decisões dos indivíduos sobre o que fazer com seus recursos arquem com todo o peso moral com que Nozick quer que arquem, então a justiça de fundo tem de ser permanentemente garantida –o que *inter alia* significa que as estruturas básicas da sociedade devem buscar reduzir ao máximo possível as desigualdades originadas por fatores moralmente arbitrários (tais como classe social de origem, dotes naturais, gênero, raça ou etnia).

Essa resposta rawlsiana à objeção de Nozick com o exemplo “Wilt Chamberlain” parece-me correta, mas por que um raciocínio similar não se aplicaria aos dois casos propostos por Rawls mencionados anteriormente no contexto da justiça internacional? Por que não deveriam as noções internacionais análogas a “justiça de fundo” e “estrutura social básica” jogar nenhum papel significativo em uma teoria da justiça aplicada à área internacional?²⁰. Não deveríamos assumir a nacionalidade não só como uma contingência moralmente arbitrária, mas também como uma contingência que influi dramaticamente sobre a distribuição das chances de vida no mundo?²¹.

Cabe aqui observar que o que quero mostrar com as duas respostas que desenvolvi contra a recusa de Rawls à justiça distributiva internacional *não* é que não seja possível julgar os povos (ou países) como responsáveis por suas próprias decisões e políticas. Meu ponto não é esse, e sim que as condições sob as quais eles devem ser julgados como

20 Rawls admite, em certo ponto, que os arranjos institucionais da sociedade internacional devem ter “efeitos distributivos injustificados” (1999: 115) que pedem correção, mas este reconhecimento não joga nenhum papel no que se refere a sua consideração da justiça internacional.

21 Como foi apontado por Beitz (1979: 151), Pogge (1989: 247; 1994a: 198) e Barry (1989b: 183-89).

completamente responsáveis por sua situação desfavorável são muito mais determinantes do que o que Rawls está disposto a admitir no caso internacional –mesmo se mostrando bastante favorável a reconhecê-lo para refutar a objeção de Nozick para o caso doméstico.

Contra o fator dos argumentos internos, a hipótese que creio útil explorar em mais detalhe é a de que as instituições e regimes internacionais –a “estrutura básica” da sociedade internacional– têm efeitos distributivos que contribuem de modo importante com os níveis de desigualdade e pobreza mencionados no início deste artigo. Se tal hipótese fosse confirmada, um fundamento normativo mais robusto para um princípio internacional de justiça distributiva seria estabelecido²². Como no caso doméstico, os efeitos injustificados das instituições sociais devem ser corrigidos como um problema de justiça. Se existe algo como uma ordem social e política global, então aqueles que se beneficiam mais de seus efeitos distributivos (e são mais capazes de influenciar seu desenho institucional) se encontram sob o dever de atuar para fazê-lo mais compatível com condições essenciais de justiça. Ademais, se procuramos conhecer melhor as formas em que a estrutura internacional influi sobre a distribuição das vantagens da cooperação social –se é que existe algo como um esquema de cooperação social no nível internacional– também deve ficar mais claro que tipos de reformas institucionais poderiam ser recomendados.

Desenvolver de uma forma apropriada o argumento esboçado no parágrafo precedente é o desafio mais importante apresentado aos liberais igualitários cosmopolitas. Mas quero também explicar brevemente a terceira objeção que Rawls poderia apresentar contra a globalização de um princípio de justiça distributiva. Trata-se de um argumento típico do enfoque de Michael Walzer à questão da justiça, claramente baseado na visão de Rawls da sociedade internacional. Poderíamos chamá-lo de “argumento da parcialidade nacional”. Rawls cita aprobativamente a consideração de Walzer (em Walzer, 1983) sobre o papel das fronteiras políticas²³. Mais importante, porém, que qualquer evidência textual, neste caso, é o fato de que o argumento da parcialidade nacional se encaixa perfeitamente com o foco posto por Rawls nos povos e o comunitarismo

22 Pode parecer muito forte falar de uma demonstração de hipótese em um trabalho de teoria política. O que pretendo fazer é examinar os argumentos teóricos e a evidência empírica relevante para esta hipótese.

23 Ver Rawls (1999: 39), nota de rodapé.

da perspectiva de Rawls para a justiça internacional como um todo. Beitz sustenta que considerações desse tipo –semelhantes ao argumento da parcialidade nacional– explicam tanto o motivo pelo qual Rawls pensa que os povos são moralmente primários na sociedade internacional e por que as exigências redistributivas do direito dos povos são tão modestas (Beitz, 2001). De acordo com este último, nossos compatriotas têm o direito moral de nos exigir uma consideração especial por seu bem-estar de uma forma que os cidadãos de outros estados não têm. A parcialidade nacional, interpretada desse modo, entra em conflito como o argumento liberal cosmopolita segundo o qual uma sociedade internacional justa deve aumentar quanto for possível o bem-estar dos menos privilegiados em uma escala global. Como observa Charles Beitz, os teóricos liberais igualitários cosmopolitas devem estar incorrendo em uma espécie de cegueira moral por subestimarem a importância das relações locais e filiações que permitem que as pessoas sejam bem-sucedidas na vida (Beitz, 1999a: 291). E tais relações geram reivindicações distributivas que se chocam com as demandas de um princípio internacional de justiça distributiva. Um problema normativo central a ser discutido nesse contexto é de como seria possível conciliar, de modo plausível, uma perspectiva cosmopolita da justiça internacional com demandas legítimas de parcialidade nacional. Enfrentar esse problema de uma forma apropriada é essencial para fortalecer a posição liberal-cosmopolita.

O que fiz neste texto foi mostrar por que a teoria de Rawls da justiça internacional é insatisfatória e apresentar uma agenda de pesquisa que, a meu ver, é central para aqueles que se dispõem a encarar, no terreno da teoria política, o desafio de pensar uma sociedade internacional justa. Meu propósito é tratar em profundidade, em outras ocasiões, as duas linhas de objeção à justiça cosmopolita que foram aqui apenas enunciadas.

BIBLIOGRAFIA

- Barry, Brian 1989a (1982) “Humanity and Justice in Global Perspective” in Barry, Brian *Democracy, Power and Justice: Essays in Political Theory* (Oxford: Clarendon Press).
- Barry, Brian 1989b *Theories of Justice* (London: Harvester-Wheatsheaf).
- Barry, Brian 1995 *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press).

- Barry, Brian 1998 “International Society from a Cosmopolitan Perspective” in Mapel, David and Nardin, Terry (orgs.) *International Society* (Princeton: Princeton University Press).
- Barry, Brian 1999 “Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique” in Shapiro, Ian and Brilmayer, Lea (orgs.) *Global Justice. Nomos XLI* (New York: New York University Press).
- Barry, Brian and Goodin, Robert E. (orgs.) 1992 *Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press).
- Beitz, Charles R. 1979 *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press).
- Beitz, Charles R. 1983 “Cosmopolitan Ideals and National Sentiments” in *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXX, N° 10, October.
- Beitz, Charles R. 1999a “International Liberalism and Distributive Justice” in *World Politics*, N° 51.
- Beitz, Charles R. 1999b “Social and Cosmopolitan Liberalism” in *International Affairs*, Vol. 75, N° 3.
- Beitz, Charles R. 2001 “Rawls’s Law of Peoples” in *Ethics*, Vol. 110, N° 4.
- Beitz, Charles R.; Cohen, Marshall; Scanlon, Thomas and Simmons, A. John (orgs.) 1985 *International Ethics* (Princeton: Princeton University Press).
- Brown, Chris 1992 *International Relations Theory* (New York: Harvester Wheatsheaf).
- Brown, Chris 1993 “International Affairs” in Goodin, Robert E. and Pettit, Philip (orgs.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers).
- Brown, Chris 2000 “John Rawls, ‘The Law of Peoples’ and International Political Theory” in *Ethics and International Affairs*, N° 14.
- Bull, Hedley 1995 *The Anarchical Society* (London: Macmillan).
- Caney, Simon 2001a “International Distributive Justice” in *Political Studies*, N° 49.
- Caney, Simon 2001b “Survey Article: Cosmopolitanism and the Law of Peoples” in *Journal of Political Philosophy*, N° 9.
- Cohen, Marshall 1985 “Moral Skepticism and International Relations” in Beitz, Charles; Cohen, Marshall; Scanlon, Tomas and Simmons, John (orgs.) *International Ethics* (Princeton: Princeton University Press).
- Held, David 1995 *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press).
- Held, David 2000 “Regulating Globalization? The Reinvention of Politics” in *International Sociology*, Vol. 15, N° 2.
- Hill, Ronald; Peterson, Paul; Dhanda, Robert M. and Kanwalroop, Kathy “Global Consumption and Distributive Justice: A Rawlsian Perspective” in *Human Rights Quarterly*, Vol. 23, N° 1.

- Hurrell, Andrew 1999 “Sociedade internacional e governança global” em *Lua Nova* (São Paulo) Nº 46.
- Hurrell, Andrew 2001 “Global Inequality and International Institutions” in Pogge, Thomas (org.) *Global Justice* (Oxford: Blackwell Publishers).
- Jones, Charles 2001 *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press).
- Kant, Immanuel 1970 *Kant: Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press) [Seleção e introdução de Hans Reiss, tradução de H. B. Nisbet].
- Milanovic, Branko 2001 “World Income Inequality in the Second Half of the 20th Century”. Em <<http://www.worldbank.com>>.
- Milanovic, Branko 2002 “True World Income Distribution, 1988 and 1993: First Calculation Based on Household Surveys Alone” in *The Economic Journal*, Vol. 112, January.
- Miller, David 1995 *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press).
- Miller, David 1998 “The Limits of Cosmopolitan Justice” in Mapel, David and Nardin, Terry (orgs.) *International Society* (Princeton: Princeton University Press).
- Miller, David 1999 “Justice and Global Inequality” in Hurrell, Andrew and Woods, Ngaire (orgs.) *Inequality, Globalization and World Politics* (Oxford: Oxford University Press).
- Miller, David 2000 *Citizenship and National Identity* (Cambridge: Polity Press).
- Nozick, Robert 1974 *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books).
- O’Neill, Onora 1985 “Lifeboat Earth” in Beitz, Charles; Cohen, Marshall; Scanlon, Thomas and Simmons, A. John (orgs.) *International Ethics* (Princeton: Princeton University Press).
- O’Neill, Onora 2001 “Agents of Justice” in Pogge, Thomas (org.) *Global Justice* (Oxford, Blackwell).
- Opeskin, Brian R. 1996 “The Moral Foundations of Foreign Aid” in *World Development*, Vol. 24, Nº 1.
- Paes de Barros, Ricardo; Henriques, Ricardo e Mendonça, Rosane 2000 “Pobreza e desigualdade no Brasil: retrato de uma estabilidade inaceitável” em *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 15, Nº 42.
- Paterson, Matthew 2001 “Principles of Justice in the Context of Global Climate Change” in Luterbacher, Urs and Sprinz, Detlef (orgs.) *International Relations and Global Change* (Cambridge: MIT Press).
- Pogge, Thomas W. 1989 *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University).
- Pogge, Thomas W. 1994a “An Egalitarian Law of Peoples” in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 23, Nº 3.
- Pogge, Thomas W. 1994b “Uma proposta de reforma: um dividendo global de recursos” em *Lua Nova* (São Paulo) Nº 34.
- Pogge, Thomas W. 1995 “How Should Human Rights Be Conceived?” in *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Vol. 3.

- Pogge, Thomas W. 1998 “The Bounds of Nationalism” in *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 22, Supplementary.
- Pogge, Thomas W. 1999 “Human Flourishing and Universal Justice” in *Social Philosophy and Policy*, Vol. 16, N° 1, Winter.
- Pogge, Thomas W. (org.) 2001a *Global Justice* (Oxford: Blackwell Publishers).
- Pogge, Thomas W. 2001b “Rawls on International Justice” in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 51, N° 203, April.
- Rawls, John 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- Rawls, John 1993a *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).
- Rawls, John 1993b “The Law of Peoples” in Shute, Stephen and Hurley, Susan (orgs.) *On Human Rights. The Amnesty Lectures of 1993* (New York: Basic Books).
- Rawls, John 1999 *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press).
- Rawls, John 2001 *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge: Harvard University Press).
- Richards, David 1982 “International Distributive Justice” in Pennock, J. Roland and Chapman, John W. (orgs.) *Nomos 24: Ethics, Economics and the Law* (New York: New York University Press).
- Sen, Amartya 1999 *Development as Freedom* (New York: Alfred Knopf).
- Sen, Amartya 2002 “How to judge globalization” in *The American Prospect*, Winter.
- Shue, Henry 1996 *Basic Rights. Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy* (Princeton: Princeton University Press).
- Tesón, Fernando 1995 “The Rawlsian Theory of International Law” in *Ethics and International Affairs*, Vol. 9.
- UNDP 1996, 1999, 2000, 2001 *Human Development Report* (Oxford: Oxford University Press).
- Vita, Álvaro de 2000 *A justiça igualitária e seus críticos* (São Paulo: UNESP/ FAPESP).
- Walzer, Michael 1983 *Spheres of Justice* (New York: Basic Books).
- Walzer, Michael 1995 “Response” in Miller, David e Walzer, Michael (orgs.) *Pluralism, Justice and Equality* (Oxford: Oxford University Press).
- Walzer, Michael 1997 *On Toleration* (New Haven: Yale University Press).
- Winston, Morton E. 1988 *The Philosophy of Human Rights* (Belmont: Wadsworth Publishing Company).

FERNANDO LIZÁRRAGA*

DIAMANTES E FETICHES
CONSIDERAÇÕES SOBRE O DESAFIO DE
ROBERT NOZICK AO MARXISMO

NO INÍCIO DOS ANOS 60, Gerald Cohen soube da boca de um colega o resumo do que pouco depois se converteria em um argumento canônico do liberalismo conservador: o caso de Wilt Chamberlain, peça central no edifício teórico de Robert Nozick. Os problemas colocados por Nozick agitaram o espírito analítico de Cohen e lhe produziram, segundo confessa, uma sensação de “irritação e ansiedade”. Mas a coisa não ficou ali. Com o tempo, Cohen advertiu que a empresa de refutar Nozick o havia tirado de seu “sonho socialista dogmático” (Cohen, 1995: 4). Irritado e ansioso, empreendeu a minuciosa tarefa. O resultado deste esforço cristalizou-se em *Self-ownership, freedom and equality* (1995), um erudito e complexo trabalho no qual Cohen recorre aos mais variados instrumentos para desmontar a maquinaria de *Anarquia, Estado e Utopia* (Nozick, 1991). No entanto, ao cabo de quase trezentas páginas, admite que a refutação não é possível e se contenta em ter erodido a solidez da formulação de Nozick (Cohen, 1995: 230). É verdade: os argumentos com

* Professor de História graduado na Universidade Nacional do Litoral, Santa Fé, Argentina. Master of Arts em Filosofia Política, Universidade de York, Inglaterra. Doutor pela na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires.

os quais Nozick interpela o sentido comum da época parecem menos invulneráveis à luz dos múltiplos contra-argumentos de Cohen.

Mas a irritação e a ansiedade ainda persistem. Prova disso é um recente artigo de Carole Pateman no qual a autora volta aos passos de Cohen para avançar na refutação de Nozick. Por que tanto alvoroço em torno de uma teoria cujo autor reconheceu como inadequada? (Boron, 2000: 143). Em primeiro lugar, porque Cohen teve o mérito de ter chamado a atenção sobre o sério desafio que a posição nozickiana apresenta para categorias clássicas do marxismo. A concepção ortodoxa de exploração, em particular, parece perder força normativa quando se revela o fato de que se assenta sobre uma afirmação implícita da autopropriedade, pedra angular do esquema nozickiano (Cohen, 1995: 154 e ss). Em segundo lugar, o mal-estar provém da inacabada empresa de Cohen. Seus esforços produziram no máximo uma vitória de pirro, e Nozick parece ter sobrevivido a sua própria apostasia intelectual. Por isso, neste ensaio tentaremos revisar algumas questões que Cohen deixou sem explorar, talvez porque já não acreditava em certas categorias centrais do marxismo.

Longe de nós corrigir Cohen. A sofisticação de sua análise está a uma distância sideral de nossos parcos talentos. Só interessa mostrar por ora que, caso se houvesse recorrido a “velhas” ferramentas do marxismo, se poderia ter simplificado o trabalho de dismantelar Nozick. Reconhecemos, pois, a enorme e fecunda elaboração de Cohen; celebramos o oportuno ensaio de Pateman, e aspiramos refletir sobre os riscos que se corre ao despertar do “sonho socialista dogmático”.

O presente trabalho se organiza da seguinte maneira. Em primeiro lugar, e com o único propósito de mostrar a complexidade do assunto, repassaremos alguns dos argumentos mais convincentes que Cohen apresenta contra a tese de autopropriedade e suas derivações, isto é, a teoria das apropriações e a teoria das transferências. Vamos nos deter depois em um dos contra-exemplos através dos quais Cohen tenta encurralar Nozick: o caso dos diamantes. Eis aqui o núcleo duro de nossa posição, posto que tentaremos mostrar que Cohen omite desenvolver dois elementos-chave do marxismo: a luta de classes (porque põe em interdito a existência das classes tal como caracterizadas pela tradição marxista clássica) e o fetichismo da mercadoria (porque já não acredita nesta doutrina). Depois daremos uma olhada no excelente trabalho de Pateman e apontaremos algumas de suas limitações. Em suma, afirmamos que Nozick pode ser derrotado com sucesso caso –além dos argumentos elaborados por Cohen e Pateman– se recorra às categorias clássicas de fetichismo da mercadoria, à perspectiva de classe (em detrimento dos minuciosos contra-exemplos

de base individual) e caso se afirme a idéia rawlsiana da irrelevância moral do azar (questão da qual o próprio Cohen é plenamente consciente e sobre a qual não nos alongaremos neste ensaio).

COHEN *VERSUS* NOZICK

Robert Nozick segue a tradição lockeana para organizar sua dupla teoria das apropriações (ou intitamentos) e das transferências legítimas. Boron resume a tese de Locke dizendo que a propriedade privada é concebida como “uma extensão da personalidade do proprietário: este misturava seu trabalho com os dons naturais da terra e a partir dessa fusão legitimava-se a propriedade” (Boron, 2000: 112). Esta é sem dúvida a idéia básica.

Cohen acrescenta uma distinção com fins argumentativos. Por um lado, tenta definir o conceito de autopropriedade para em seguida inferir a tese da autopropriedade (Cohen, 1995: 209). Com respeito ao conceito, Cohen sustenta que “possuir-se a si mesmo consiste em desfrutar em relação a si mesmo de todos os direitos que um proprietário de escravos tem sobre um escravo” (Cohen, 1995: 214-68). A tese derivada é formulada assim: “Cada pessoa é moralmente proprietária de direito de sua própria pessoa e poderes e, conseqüentemente, cada um é (moralmente falando) livre de usar esses poderes como quiser, sempre e quando não os empregue agressivamente contra outros” (Cohen, 1995: 67). Embora à primeira vista não pareça outra coisa senão uma reescritura do princípio de Mill do prejuízo, a tese de autopropriedade implica fundamentalmente que ninguém é obrigado a prestar nenhum serviço não contratual a outro, sob pena de constituir-se em um escravo parcial ou ceder parte de sua autopropriedade (Nozick, 1991: 173-4; Cohen, 1995: 68; Gargarella, 1999: 50). O que importa é o seguinte: se sou proprietário absoluto de minha pessoa e ponho em ação minhas capacidades mediante o trabalho a seco ou o trabalho que acrescenta valor às coisas (seja valor de uso ou valor de troca, isto não é parte da discussão neste caso) logo, sou o legítimo proprietário daquilo cujo valor criei e posso transferi-lo a quem eu queira sempre e quando tal operação suponha um contrato¹.

1 Nozick não centra seu argumento a favor das apropriações somente na tese de que o trabalho, misturado com a natureza, produz o efeito legitimador da apropriação. A apropriação é considerada completa e legítima uma vez satisfeito o princípio lockeano na suave versão de Nozick. Sobre este ponto Cohen aprofunda ao distinguir duas possíveis fontes de apropriação, uma derivada da simples mistura do trabalho com a natureza e a outra consistente apenas no trabalho que agrega valor.

De todo modo, convém não exagerar a força deste argumento, já que Nozick não deriva a legitimidade de uma apropriação somente da autopropriedade. Essa primeira parte da teoria das apropriações está sujeita a uma versão débil do princípio lockeano mediante o qual Nozick justifica como legítimas as apropriações que não piorem a situação de outros.

Concedamos por ora a validade da teoria das apropriações e olhemos a outra parte da teoria nozickiana, isto é, a teoria das transações justas.

Um dos mais obstinados argumentos propostos pelo liberalismo conservador nos últimos anos pretende demonstrar que, inclusive sob condições de planificação centralizada, a economia dos atos livres e voluntários alterarão as pautas distributivas existentes. O propósito consiste não só em denunciar a ausência de “liberdade” em sistemas de tipo soviético ou de bem-estar senão, fundamentalmente, em provar a universalidade da pulsão capitalista.

Milton e Rose Friedman, por exemplo, foram pioneiros em assinalar a existência de mecanismos de “cooperação voluntária” na União Soviética, com o qual pensaram ter provado que “não é factível [...] a completa supressão da atividade empresarial privada” porque “o custo de sua eliminação seria demasiado alto” (Friedman e Friedman, 1980). Neste mesmo sentido, Nozick é categórico: “pequenas fábricas brotariam em uma sociedade socialista, a menos que sejam proibidas” (Nozick, 1991: 165).

A teoria das transferências de Nozick implica que os atos voluntários e livres entre adultos que consentem qualquer pauta distributiva prévia, inclusive aqueles estritamente igualitárias. A liberdade, entendida como ausência de coerção e fraude, desbarata qualquer ordenamento pautado, já que tais ordenamentos somente podem ser mantidos, segundo Nozick, às custas da liberdade. A aposta de Nozick é audaz: quer provar que dada uma situação inicial justa, caso se permitam transações individuais justas, o resultado não estará em contradição com a justiça.

O que Nozick entende por transação justa? Concretamente, um ato voluntário sem intervenção de força nem de fraude, dada uma apropriação inicial igualmente justa. Esta caracterização de uma transação limpa seria amplamente compartilhada por Friedman, quem afirma que “a possibilidade de coordenação através de cooperação voluntária descansa sobre a elementar [...] proposição de que ambas as partes em uma transação econômica se beneficiam, sempre e quando a transação seja bilateralmente voluntária e informada” (Friedman, 1962). Não menos enfático sobre o requisito de que as operações de intercâmbio sejam imaculadas

é um dos pais do que hoje se chama neoliberalismo: Friedrich Hayek. O economista austríaco põe condições ainda mais restritivas que seus epígonos. Nesse sentido diz que “um sistema competitivo eficaz requer um marco legal inteligentemente desenhado e continuamente ajustado tanto como qualquer outro. Inclusive o mais essencial pré-requisito de seu funcionamento, a prevenção da fraude e do engano (incluída a exploração da ignorância) provê um grande objeto de atividade legislativa” (Hayek, 1944). Em suma, uma transação é justa quando não há força, nem engano, nem exploração da ignorância.

Supondo, então, que as partes são legítimas proprietárias dos bens que pretendem trocar e que não há necessidade de retificar nenhuma injustiça prévia, a tese das transações limpas que Nozick propõe é formulada da seguinte maneira: “Uma distribuição é justa se surge de outra distribuição justa através de meios legítimos”, ou como princípio mais geral, “qualquer coisa que surge de uma situação justa, através de passos justos, é em si mesma justa” (Nozick, 1991: 154-155). Não vem ao caso invocar a multidão de contra-exemplos que podem ser formulados contra este princípio geral que parece assumir uma fórmula lógica demasiado elementar ou trivial, isto é, que somar justiça mais justiça dará como resultado somente e nada mais do que justiça (Cohen, 1995: 41-42). No fundo deste argumento reside a idéia de que atos justos (livres e voluntários) preservam sempre a justiça da situação inicial.

A resposta de Cohen a Nozick, como dissemos, é complexa, e com o risco de simplificar ao extremo sua posição enumeramos agora alguns dos argumentos apresentados pelo filósofo canadense².

Não é certo, diz Cohen, que todas as transações livres de força e de fraude preservarão a justiça inicial. A mistura de justiça com justiça não resulta necessariamente em uma situação justa. Não só os atos deliberadamente fraudulentos podem arruinar a pureza das transações de mercado. Também a ignorância e a má sorte são fatores no mínimo de distorção que desafiam a idéia de que as trocas justas preservam a justiça original. Então se pode dizer – e este é o primeiro argumento de Cohen – que a ignorância das conseqüências a longo prazo pode viciar a justiça de uma transação. Este é o ponto de refutação do famoso caso Wilt Chamberlain. Os que pagam para ver seu jogador favorito e aceitam que uma parte vá diretamente ao bolso do astro obtêm o que querem

² Para um resumo mais exaustivo sobre os argumentos de Cohen ver as excelentes obras de Will Kymlicka (1997) e Roberto Gargarella (1999).

(ver Chamberlain jogar), mas perdem em termos de poder e riqueza e, pior ainda, põem em risco o esquema igualitário (supomos que havia uma distribuição igualitária inicial). O desejo de manter as coisas como estão, surgido de um forte *ethos* social, impediria a consumação da transferência caso se conhecesse que uma de suas conseqüências seria precisamente a alteração de tal igualitarismo inicial (nos estenderemos sobre este assunto mais adiante). Em suma, o primeiro argumento de Cohen radica em que as transações justas podem ter resultados injustos em termos de desigualdade não advertida pelos participantes.

Nozick se engana ao sustentar que uma cadeia de transações justas não produz jamais uma situação injusta na qual um indivíduo deve escolher, por caso, entre aceitar um emprego ou morrer de fome. Para os libertários de direita, que alguém se encontre nesta posição é apenas um caso de má sorte que não pode ser submetido a valorização moral alguma. É totalmente justo, ainda que lamentável, que um indivíduo deva escolher entre trabalhar ou morrer de fome. Nozick nega que o trabalhador seja forçado a escolher ou que tenha sido forçado a tal situação, que surge de uma cadeia anterior de transações livres, voluntárias, e portanto legítimas. Cohen traduz Nozick deste modo: “Z (o último elo da cadeia) é forçado a escolher somente se as ações produzem a restrição de alternativas foram ilegítimas” (Cohen, 1995: 36). Cohen replica, então, que se trata de um “abuso da linguagem da liberdade”, já que a rigor o direito de propriedade exclui de fato, embora não de direito, os trabalhadores. E acrescenta que, mesmo contra sua posição, Nozick deve admitir que o trabalhador despossuído de recursos externos é forçado, embora este forçamento possa não ser objeto de crítica moral. Daí que Nozick se veja com problemas para sair da circularidade de sua definição de atos justos como sendo livres de força e de fraude. Porque tem de reconhecer que no caso do trabalhador este é forçado a escolher, com o qual se desmorona sua definição da transação justa. O problema radica em que embora Nozick invoque a liberdade como fundamento último de sua teoria, na realidade o núcleo da mesma é a autopropriedade, que de nenhum modo constitui uma concepção substantiva da liberdade e muito menos da autonomia. É notório que Cohen não recorra aqui ao excelente argumento que ele mesmo utilizara em um artigo prévio, “The structure of proletarian unfreedom”, no qual dizia que embora os membros do proletariado sejam individualmente livres de “sair” de sua posição de classe, estão coletivamente forçados a vender sua força de trabalho. “O proletariado é coletivamente não livre, uma classe prisioneira” (Cohen, 1998b: 433)

escrevia Cohen, em um tom e de uma perspectiva que revelava seu ainda forte compromisso com o marxismo.

Uma das mais trabalhosas argumentações de Cohen aparece no capítulo 2 de seu livro. Sua estratégia consiste em solapar a credibilidade da teoria das transações através de pequenos contra-exemplos, para avançar depois com objeções substanciais. Deixemos de lado, por ora, os pequenos casos e digamos que outra vez a ignorância das conseqüências, em geral, deita sombras sobre a justiça das transações. “Acidentes, falta de conhecimento prévio relevante e processos de injustiça prévios podem razoavelmente ser considerados como produtores de injustiça situacional” (Cohen, 1995: 46). Isto é particularmente aplicável à justiça nos mercados capitalistas, já que embora os mercados ideais estejam sujeitos à idéia de total transparência epistêmica, os mercados reais estão “conceitualmente ligados à idéia sobre o futuro” (Cohen, 1995: 52).

Outra linha de ataque de Cohen tem como eixo a questão das intervenções não contratuais (os impostos, por caso), tão horrendas para Nozick porque violam as “restrições laterais” (*side constraints*). Cohen replica com um impecável argumento. As proibições podem, logicamente, aumentar o rol de opções e portanto aumentar a liberdade disponível. Isto está concatenado com o seguinte argumento. Se, como sustenta Nozick, os indivíduos são invioláveis, e para isso atuam as restrições laterais, então a propriedade é inviolável. O que Nozick não acerta em dizer é que a propriedade privada absoluta restringe a liberdade dos não proprietários ao acesso à propriedade. O problema, continua Cohen, é que Nozick utiliza (e manipula) uma definição de direito da liberdade distinta da liberdade natural, o que implica um truque que deixa fora os não-proprietários, cujos direitos parecem não importar uma vez estabelecidos os direitos de propriedade. Em outras palavras, para legitimar a propriedade Nozick apela à liberdade natural, mas para defendê-la recorre a uma concepção de direito de liberdade segundo o esquema hofeldiano (Cohen, 1995).

Após ter posto em interdito a teoria das transferências justas, Cohen chega à conclusão de que a propriedade e a liberdade são, tal como as apresenta Nozick, incompatíveis. Portanto, infere, o núcleo da posição nozickiana não é a liberdade, senão a reacionária tese de autopropriedade que Nozick assimila caprichosamente à idéia de autonomia kantiana.

A partir daí, Cohen desenvolve seus talentos para demonstrar que tampouco as apropriações legítimas de Nozick podem ser justificadas plenamente, e para assinalar os problemas que o liberalismo con-

servador coloca ao marxismo clássico. Para não nos alongarmos em questões que escapam ao interesse do presente texto, diremos somente que Cohen tenta um duplo ataque contra Nozick. Em primeiro lugar procura demonstrar, com bastante êxito, que o princípio lockeano não se cumpre segundo o parâmetro fixado por Nozick de que ninguém seja prejudicado (esteja pior) após um processo de apropriações (Cohen, 1995: 74 e ss.)³. Em segundo lugar, exhibe como –inclusive a se conceder a tese de autopropriedade– é possível alcançar resultados igualitários caso se suponha que os recursos externos são propriedade comum, isto é, caso se mude a premissa nozickeana de que a natureza não é de ninguém, substituindo-a por uma premissa baseada na idéia de que o uso dos recursos externos comuns está sujeito ao veto dos demais. De todo modo, esta combinação, embora seja capaz de produzir igualmente de condição, o faz às custas não só da autopropriedade senão da autonomia bem entendida (Cohen, 1995: 92 e ss.).

EXPLORAÇÃO E AUTOPROPRIEDADE

Após ter debilitado a posição de Nozick, Cohen dedica boa parte de seu livro para mostrar porque o liberalismo conservador revela-se tão ameaçador para os marxistas ao mesmo tempo que mantém os liberais igualitários impassíveis. A resposta é que os últimos não afirmam a idéia de autopropriedade, já que consideram como moralmente irrelevante tudo aquilo que procede da pura sorte. Em compensação, segundo Cohen, os marxistas, em sua clássica teoria da exploração, afirmam (ou pelo menos não negam) a tese da autopropriedade. Se a exploração é um roubo porque o trabalhador não recebe pagamento algum pelo sobretrabalho, por que não afirmar também que os impostos são roubos contra a propriedade de quem a obtém legitimamente? E se o mal da exploração é o fato de tratar-se de um ato forçado, por que não é um mal, pela mesma razão, que o Estado imponha cargas sobre as riquezas ou lucros? Além disso, se o capitalista ocioso extrai seu lucro do trabalhador industrial e isto não é um mal, por que é um mal que o Estado extraia forçadamente o dinheiro dos cidadãos para manter, mediante esquemas de segurança social, os desocupados ou os incapacitados improdutivos?

Cohen tenta resgatar o marxismo deste pântano. Quer, entre outras coisas, recuperar o valor crítico normativo da teoria da explo-

3 Ver o correto resumo de Gargarella sobre a posição de Nozick e a réplica de Cohen.

ração diante do ceticismo que John Roemer introduziu através de seus escritos. Para Cohen, a exploração segundo a versão canônica consiste no roubo do “tempo de trabalho de outra pessoa” (Cohen, 1995: 145). “A crítica marxista da injustiça capitalista, portanto, implica que o trabalhador é o proprietário de seu tempo de trabalho [...] O reclamo de que o capitalista rouba tempo de trabalho dos trabalhadores implica que o trabalhador é o próprio dono de sua força de trabalho” (Cohen, 1995: 146). Isto traz em si pelo menos uma implícita afirmação da tese de autopropriedade.

Uma possível saída deste problema consiste em afirmar mais decididamente um princípio igualitário, como fazem Rawls e Dworkin, com o qual se pode justificar tanto a distribuição *welfarista* como a distribuição dos frutos dos talentos. Por isso, Cohen adverte que o desafio de Nozick fez com que os marxistas levassem mais a sério sua adesão à igualdade, fundada em princípios, e não como mera descrição de uma situação de plena abundância⁴.

Se a versão clássica da exploração afirma a autopropriedade, cabe perguntar como Cohen concebe a injustiça da exploração sem recorrer ao princípio nozickiano. Aqui, Cohen desenvolve sua notável sofisticação ao condenar a exploração mediante um argumento próprio do funcionalismo. Combina a desigualdade de recursos externos e a extração forçada de mais-valia, e assim sustenta que a transferência não retribuída e forçada de mais-valia do trabalhador ao capitalista é injusta quando reflete uma distribuição desigual dos recursos (meios de produção), sendo esta última injusta porque precisamente tende a produzir a transferência forçada e não retribuída. Diz Cohen: “Podemos dizer simultaneamente que a extração é injusta porque procede de uma desigual (e portanto injusta) distribuição de ativos, e que esta última é injusta porque gera uma extração injusta. O fluxo é injusto porque reflete uma injusta divisão de recursos que é injusta porque tende a produzir precisamente tal fluxo” (1995: 199).

O argumento de Cohen é sem dúvida interessante e resolve um problema para o marxismo.

Mas talvez não baste dizer que a transação é injusta porque é forçada, senão também porque está viciada pela ignorância. Vimos que

4 Cohen adverte no capítulo 5 que os marxistas não levaram em conta o problema da autopropriedade, ou não trataram de rechaçá-lo, por confiar no denominado *technological fix*, isto é, em que em um futuro de plena abundância o princípio da necessidade não terá valor normativo porque a justiça será uma consequência de tal abundância.

as transações justas de Nozick podem ser impugnadas caso se demonstre que a extrema ignorância “sujou” tais transferências. Na teoria da exploração, intimamente relacionada com a doutrina do fetichismo da mercadoria, também joga um papel crucial o problema da ignorância. Cohen não desconhece este problema. Em seu clássico texto *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Cohen, 1998a), dedica todo um capítulo ao problema do fetichismo e o coloca corretamente na perspectiva da luta de classes⁵. A pergunta que se segue a esta verificação é, desde logo, porque Cohen abandona a possibilidade de explorar a relação entre exploração e fetichismo.

Pode-se inferir a resposta caso se observe que Cohen já não acredita na descrição clássica do proletariado. As mudanças que em meados dos anos 90 Cohen adverte na estrutura das classes sociais o fazem sustentar que já não há correspondência entre a descrição do proletariado que se encontra no marxismo e o que acredita observar na realidade. Assim, Cohen já não pensa que os trabalhadores sejam simultaneamente a maioria, os que produzem toda a riqueza social, os únicos explorados, os mais necessitados, os que não têm nada a perder, e os que irão cavar a sepultura do capitalismo (Cohen, 1995: 154-155). Sua posição é, de certo modo, perturbadora: “o proletariado não ganhou nem ganhará a unidade e o poder antecipados na crença marxista. O capitalismo não cava sua própria sepultura ao produzir o agente da transformação socialista” (Cohen, 1995: 8-9)⁶. É lógico, pois, que de semelhante premissa possa prescindir da perspectiva que

5 Em *Karl Marx's Theory of History*, com efeito, Cohen dedica o capítulo 5 ao problema do fetichismo. Este capítulo supõe por sua vez a extensa exposição do Apêndice I, no qual Cohen discorre sobre a relação entre essência e aparência em Marx. O leitor não advertido assumirá sem problemas que Cohen realiza uma “defesa” do fetichismo. Não há no texto nenhuma indicação contrária. Contudo, em um parágrafo acrescentado um ano depois à *Foreword* da primeira edição, Cohen diz: “A new impression enables me to add two remarks [...] I regret my failure to indicate that Chapter V and Appendix I of this book are, unlike the rest of it, intended as exposition without defense of Marx's views” (1998a). Que Cohen tenha devido esclarecer que não tentava defender a doutrina do fetichismo indica que o tom do texto é confuso e permite lê-lo como uma defesa.

6 O desencanto de Cohen com respeito à possibilidade de que o capitalismo gere um sujeito social que cavará a sepultura do sistema de algum modo antecipa a crua e também inquietante posição de Perry Anderson, quem recentemente defendeu que “nenhuma agência capaz de equiparar o poder do capital aparece no horizonte. Estamos em um momento [...] em que a única força revolucionária capaz, atualmente, de perturbar seu equilíbrio parece ser o próprio progresso científico –as forças produtivas, tão impopulares entre os marxistas convencidos da primazia das relações de produção quando o movimento socialista ainda estava vivo” (Anderson, 2000: 17).

a luta de classes oferece. Que diferente era o Cohen que ainda não se considerava semimarxista! No já mencionado artigo “The Structure of proletarian unfreedom” ele citava Brecht, falava de como a solidariedade pode derrotar estratégias instrumentalmente racionais e condenava a subordinação dos proletários diante da classe capitalista. O mundo mudou, e Cohen mudou. O método de Cohen também mudou. Ao renunciar à perspectiva das classes pôs-se a tirar conclusões gerais de exemplos criados em mundos de apenas duas pessoas (Cohen, 1995: 79). Antes ao menos recorria à sutileza escolástica do *sensu diviso* e do *sensu composito*, e reconhecia o problema das falácias de composição.

Cabe então a possibilidade de explorar um caminho que Cohen preferiu não transitar e perguntar o que aconteceria se Nozick fosse interpelado a partir da perspectiva das classes e da doutrina do fetichismo da mercadoria.

EXTREMA IGNORÂNCIA

Recordemos em primeiro lugar que Nozick assinala que a força e a fraude são capazes de viciar uma transação justa. Que há uma situação forçada na exploração que está fora de qualquer dúvida, inclusive para Cohen. Para acrescentar, tenhamos presente que Hayek proíbe a “exploração da ignorância” como condição para considerar como justa uma transação.

No capítulo 2 de *Self-ownership...* Cohen introduz um exemplo interessantíssimo, o denominado “caso dos diamantes”:

Podemos fazer sombra sobre [a fórmula nozickiana segundo a qual qualquer coisa que surge de uma situação justa através de passos justos é em si mesma justa] inclusive se cedemos diante da insistência de que a situação original seja transformada somente por passos justos. Recordemos que estamos adotando a visão sustentada por Nozick, de que os passos são qualificados como justos sempre e quando ninguém se comporte coercitivamente ou fraudulentamente no curso dos mesmos. Dada esta visão, podemos advertir um tipo de desventura inerente aos passos justos capaz de subverter da justiça: quando os agentes se comportam com extrema ignorância. Eu vendo a você um diamante em troca de um pagamento ínfimo (ou o dou por capricho), um diamante que ambos pensamos que é um vidro. Por meio deste passo justo (de acordo com a hipótese de Nozick) surge uma situação na qual você passa a ter um diamante. Mas poucos considerariam que a

justiça foi bem servida em si, quando seu verdadeiro caráter sai à luz, você fica com ele, embora ninguém tenha se comportado injustamente na transação geradora (Cohen, 1995: 44-45).

Cohen adverte que Nozick pode defender-se deste contra-exemplo flexibilizando sua própria fórmula e dizendo que os passos justos preservam a justiça sempre e quando não haja erros grosseiros ou acidentes. Isto pode ser conseguido ao se introduzir uma cláusula como a seguinte: “o que surge de uma situação justa como resultado de transações plenamente voluntárias que todos os agentes teriam aceito se tivessem conhecido os possíveis resultados é, em si mesma, justa”. Este tipo de cláusula refutaria o caso dos diamantes, mas é tão restritiva que seria impossível de operar nos mercados reais, os quais como se disse mais acima, estão “conceitualmente ligados à idéia de ignorância sobre o futuro”.

Cohen se dá por satisfeito com este argumento, e é precisamente aqui onde nasce nossa insatisfação com Cohen. Salta aos olhos que o problema no caso dos diamantes não é somente o das conseqüências: o problema está no objeto trocado, em sua opacidade. Para “ver” isto é preciso “olhar” a partir do fetichismo da mercadoria. No trabalho de Cohen o caso dos diamantes é somente um “pequeno” contra-exemplo a partir do qual Nozick pode sentir-se em apuros. Contudo, é factível pensar que este caso, apesar de parecer insólito, é moeda corrente no capitalismo. Os cristais/diamantes são mercadorias, e como tais são uma entidade específica do capitalismo, sistema que se baseia em uma massiva produção e circulação de supostos cristais que na realidade são diamantes.

Metáforas à parte, o sistema se funda no fato de que o trabalho oculta aos olhos dos atores do sistema seu caráter dual como valor de uso e valor de troca. Daí que o trabalhador vende um cristal que, tão logo é posto em ação no processo produtivo, converte-se em um diamante que gera a seu dono muito mais valor do que aquilo pago inicialmente.

Isto é marxismo básico. Por isso Marx sustenta que o preço que se paga pela força de trabalho é o preço de mercado, mas tão logo se observa o processo produtivo se observa que a troca de equivalentes é uma mera aparência. Já não se trata somente de que o trabalhador é forçado a entrar na relação contratual pela ausência de uma alternativa razoável, senão que tal forçamento é mascarado pela peculiar característica que a força de trabalho possui como mercadoria. Parafraseando Cohen, ninguém pensará que a justiça foi bem servida uma vez que sai à luz o fato de que o capitalista comprou pelo valor de um cristal o que

na realidade é um diamante. Quando sai à luz o verdadeiro caráter do objeto transacionado, a injustiça da transação é evidente.

Marx era consciente de que, como resultado de uma compra-venda, o salário não supunha, à primeira vista e segundo as leis burguesas, uma fraude por parte do capitalismo ao trabalhador. “Marx se refere à diferença do valor da força de trabalho e do trabalho que esta cria como ‘um pouco de boa sorte para o comprador, mas de nenhum modo um prejuízo para o vendedor’” (Geras, 1986: 77). Claro, é uma sorte que a mercadoria em questão tenha a propriedade de produzir muito mais do que seu próprio valor de mercado. Sendo assim, a aparência da transação justa desaparece tão logo se adota a perspectiva das classes em luta e se observam as relações sociais capitalistas. A fraude de uma transação de mercado de trabalho não reside no procedimento, nem na vontade ou liberdade dos atores, senão no próprio sistema. Marx explica isso sem circunlóquios no *Capital*: “Podemos, portanto, compreender a importância decisiva da transformação do valor e do preço da força de trabalho na forma de salário, ou no valor e preço do próprio trabalho. Todas as noções de justiça sustentadas tanto pelo trabalhador como pelo capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as ilusões do capitalismo acerca da liberdade, todos os ardis apologéticos da economia vulgar, têm sua base na forma de aparência discutida mais acima, que torna a relação real invisível, e com efeito apresenta aos olhos o exato oposto de tal relação” (Marx, 1990: 680). Esta aparência pura induz a pensar que todo o trabalho (medido em tempo ou em peças) é remunerado, e oculta a divisão entre o trabalho necessário e o mais-trabalho. A forma salário produz uma dupla mistificação: por um lado a venda da força de trabalho aparece como troca de equivalentes, e por outro aparece como transação voluntária por parte do trabalhador. Tudo isto, dirá Marx, está para além do marco referencial dos agentes econômicos. “O valor de uso subministrado pelo trabalhador ao capitalista não é na realidade sua força de trabalho senão sua função, uma forma específica de trabalho útil [...] Este mesmo trabalho é, por um lado, o elemento universal criador de valor e, portanto, possui uma propriedade em virtude da qual difere de todas as demais mercadorias, é algo que está para além do marco de referência da consciência cotidiana” (Marx, 1990: 681). Inclusive o capitalista é presa desta aparência ao acreditar que seu lucro deriva de ter comprado a força de trabalho a um preço inferior ao do produto final. Marx adverte que se existisse na realidade o valor do trabalho, e o capitalista pagasse todo seu valor, o dinheiro do capitalista nunca se

transformaria em capital. Tanto o trabalhador como o capitalista são reféns de um sistema de aparências.

Desde já, não estamos sugerindo que o problema do capitalismo se resolva mediante um mero ato de consciência, isto é, mediante a compreensão do problema, como pretendiam os jovens hegelianos. Nem mediante a educação do capitalista, como desejavam os utópicos. “As formas de aparência são reproduzidas direta e espontaneamente, como modos usuais e correntes de pensamento; a relação essencial deve primeiro ser descoberta pela ciência. A economia política clássica tropeça quase sobre o real estado de coisas, mas sem formulá-lo conscientemente. Não pode fazê-lo enquanto permaneça dentro de sua pele burguesa” (Marx, 1990: 682). O modo de superar a aparência consiste em adotar a perspectiva de classe e dissolvê-la praticamente na luta de classes.

O caso dos diamantes, então, bem poderia constituir uma raridade dentro do universo de transações justas que propõe Nozick, mas no capitalismo é a norma. Inclusive deve-se dizer que diante de situações de “capitalismo gerado limpamente”, como se propôs freqüentemente a partir do marxismo analítico, a situação não se aplica no nível individual porque a relação de subordinação-exploração não é entre dois particulares, senão entre classes. O trabalhador é escravo do capital, dos capitalistas como classe, e não de um capitalista particular.

Um excelente artigo de Norman Geras vem ao caso para aprofundar ali onde Cohen se deteve. Geras afirma que é óbvio que, para Marx, a função da ciência consiste em dissolver as aparências e exibir a realidade subjacente. Mas no caso da doutrina do fetichismo temos algo mais que uma simples eleição de um método, temos uma “relação de adequação entre o objeto e o método; o caráter deste último determinado pela estrutura do primeiro [a sociedade capitalista]” (1986: 65). Geras distingue dois aspectos mistificatórios do fetichismo da mercadoria: há, por um lado, aparências que não são falsas como tais senão que de algum modo correspondem à realidade objetiva (naturalizações, percepções subjetivas) e, por outro, aparências puras sem correspondência alguma com a realidade. Exemplo do primeiro caso é o valor, e do segundo caso o salário (1986: 70). O caso dos diamantes, como dissemos, pode ser apresentado como uma analogia em relação à compra-venda de força de trabalho. Assim, o capitalista e o trabalhador trocam um cristal (força de trabalho) sem advertir que se trata de um diamante (trabalho). Ao passar da esfera da circulação à esfera da produção, o cristal se transforma em diamante. Na forma

salário, “o valor da força de trabalho é transformado de tal modo que adquire a (falsa) aparência do valor do trabalho [...] O que quer dizer que oculta o aspecto essencial das relações capitalistas, isto é, a exploração” (Geras, 1986: 77).

Como apontamos mais acima, Marx escreveu que na venda de força de trabalho não há prejuízo nem fraude para o trabalhador, senão que é somente uma questão de boa sorte para o capitalista.

Mas Marx sabia que isto era certo se, e somente se, se adotasse uma perspectiva limitada, a perspectiva da parte –da legalidade burguesa– que dá de cara com a perspectiva da totalidade. “A exploração capitalista não está baseada fundamentalmente em um capitalista individual que engana seus trabalhadores; de acordo com todas as leis de produção de mercadorias, o trabalhador recebe o valor total da mercadoria que vende. Por outro lado, estas mesmas leis introduzem um prejuízo e uma fraude muito maior que o engano individual; o prejuízo e a fraude inconsciente de uma classe à outra” (Geras, 1986: 77). Em consequência, a análise da forma salário desvenda a realidade subjacente, o motor histórico e central para o marxismo: a luta de classes.

Geras esclarece que nem o processo de circulação nem o processo produtivo são ilusões: é no trânsito entre ambas as esferas que se produz a ilusão de que o salário representa o valor do trabalho, forma imaginária como um “logaritmo amarelo”. Vejamos. “Ao passar da circulação para a produção, a análise passa da consideração da relação entre indivíduos à consideração de relações entre classes, da qual a primeira é uma função. Somente esta mudança de terreno pode desmistificar as aparências” (1986: 79). É claro, portanto, que a luta de classes não é uma categoria meramente descritiva, senão uma categoria analítica central para o marxismo e que Cohen não utiliza em toda sua dimensão.

Insistimos: não é uma simples mudança subjetiva o que é necessário para superar as aparências porque “a ilusão da forma salário é opaca e tenaz, porque (como o caso do fetichismo) é o caso da realidade que engana o sujeito em vez do sujeito se enganar a si mesmo” (Geras, 1986: 79). Trata-se, em suma, de transformar a realidade que gera tal sistema de aparências. Para abusar da “ortodoxia”, estamos diante de um problema prático, e não diante de um enigma escolástico. Somente a partir da perspectiva da práxis, de uma visão da totalidade, se pode encarar a compreensão e resolução do problema, “e isto se consegue mediante a análise das relações essenciais da sociedade capitalista, isto é, das relações de classe”.

Posicionar-se a partir da classe e da luta de classe implica “a rejeição de continuar pensando exclusivamente em termos de relações entre indivíduos” (Geras, 1986: 82). Por isso, embora seja inegável o interesse argumentativo dos casos de capitalismo gerado limpamente e outros casos hipotéticos entre um capitalista incapacitado e um trabalhador feliz, não é menos certo que estes dispositivos teóricos carecem de força política porque parecem abjurar da perspectiva de classe. Em suma: Cohen se vê forçado por seu próprio argumento a abandonar a perspectiva de classe, posto que entende que o proletariado deixou de ser um agente social revolucionário. Por esta mesma razão não pode adotar a ferramenta do fetichismo para avançar na impugnação do argumento nozickiano. E assim a análise de Cohen tende a se despolitizar, situação que com justiça (e com seus limites) Carole Pateman criticará a partir da perspectiva democrática.

A CRÍTICA DEMOCRÁTICA

No *Manifesto Comunista*, Marx e Engels afirmam que “o primeiro passo da revolução operária é constituído pela elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia” (Marx e Engels, 1998: 66). Baste esta única referência para apresentar nossa convicção de que a democracia substantiva somente é possível no socialismo. Cohen é consciente de que a teoria democrática é capaz de impugnar categoricamente o capitalismo e, desde logo, o liberalismo conservador de Nozick. Diz isso explicitamente ao elogiar os trabalhos de Robert Dahl e Michael Walzer⁷. Mas como está concentrado no problema da exploração, não explicita o compromisso democrático subjacente em vários de seus argumentos.

Voltemos então ao caso de Wilt Chamberlain para mostrar que Cohen pode também ter sido mais “político” em sua condenação às transações “limpas” nozickianas.

Dissemos que se os espectadores que pagam um dinheiro extra para ver Wilt Chamberlain jogar soubessem que a somatória destas

⁷ Por algum motivo, Pateman não concede a Cohen o ter contemplado a força dos argumentos democráticos. É certo que Cohen centra boa parte de seu ataque na teoria da exploração, mas sua breve referência às obras de Dahl e Walzer faz com que a crítica de Pateman seja pelo menos exagerada neste ponto. O mesmo ocorre com a deliberada tentativa de Cohen de refutar a autopropriedade sem recorrer à irrelevância moral do azar, caminho este que não explora por considerá-lo suficientemente transitado por John Rawls e Ronald Dworkin, entre outros.

transações individuais produzirá um profundo desequilíbrio em termos de riqueza e poder, provavelmente se negariam a pagar. Assim, Cohen sustenta que “uma das razões para limitar quanto um indivíduo pode ter, independentemente de como chegou a tê-lo, é prevenir que possa adquirir, através de suas possessões, uma inaceitável quantidade de poder sobre os demais” (Cohen, 1995: 25). Elmar Altvater pôs a questão em seu justo termo ao afirmar que “o poder não é uma categoria externa à lógica do mercado, senão que se afirma dentro da operação de tal lógica do mercado. Os mercados são, necessariamente, fontes de desigualdade” (Altvater, 1993). No mesmo sentido se expressa Samir Amin ao dizer que “os sistemas sociais anteriores ao capitalismo [...] estavam fundados em lógicas de submissão da vida econômica aos imperativos da reprodução da ordem político-ideológico, em oposição à lógica do capitalismo que inverteu os termos (nos sistemas antigos o poder é a fonte de riqueza, no capitalismo a riqueza funda o poder)” (Amin, 2000: 16).

É possível supor que se o ponto de partida é uma sociedade igualitária sustentada em um *ethos* de mesmo signo, os indivíduos da sociedade na que vive e joga Wilt Chamberlain pensariam muito bem antes de dotá-lo de um poder desigual teria sobre eles. Pode-se alegar, também, que o efeito que semelhante desigualdade teria sobre os não nascidos constitui um peso de injustiça contra o resultado obtido “limpamente”. Se os que desejam ver Chamberlain valorizam mais sua própria liberdade do que o prazer imediato de ver o jogador em ação, certamente resistirão a promover um distanciamento da igualdade inicial e a subsequente ameaça a suas próprias liberdades. Embora Cohen não o diga, é possível inferir que a sociedade igualitária que se nega a ceder uma posição de privilégio a seu desportista favorito é ao mesmo tempo uma sociedade democrática. Como se poderia constituir esse *ethos* igualitário senão na democracia? Como seria possível a “igualdade voluntária” que Cohen propõe senão em um marco democrático?

A perspectiva democrática, em suma, permite aprofundar a discussão política contra o capitalismo e situá-la no *locus* indispensável de toda crítica marxista, a luta de classes como luta pela democracia. Em um recente artigo Carole Pateman lamenta a despolitização de Cohen, a empreende enfaticamente contra o “imperialismo” da filosofia moral e contra o rawlsianismo metodológico, e propõe adotar uma perspectiva histórica sobre o problema da autopropriedade e rechaçar esta tese por suas implicações antidemocráticas.

Nos trechos iniciais de seu ensaio, Pateman sustenta que, com fins analíticos, é preciso abandonar a linguagem de autopropriedade e substituí-la pela de “propriedade da pessoa”. Além disso, coincide com Cohen em que também é necessário rechaçar a idéia de que autopropriedade e autonomia são sinônimos. Para alguns isto pode parecer banal ou um simples problema de termos, mas para Pateman não é o mesmo falar de “autopropriedade” do que de “propriedade na pessoa”, embora muito freqüentemente se usem de forma indistinta. “O conceito de *self*, embora central para o argumento moral, não tem a mesma significação legal e política que ‘pessoa’” (Pateman, 2002: 23). Sua preferência pela “propriedade na pessoa” também tem algo de purismo, já que remete diretamente ao conceito tal como o cunhara Locke.

Contudo, Pateman busca enfatizar que, segundo o conceito de propriedade da pessoa, existe uma parte de cada indivíduo que atua como proprietária do resto das partes e pode dispor destas como se dispusesse de bens materiais. Este “proprietário” interior (que goza do mesmo status que as demais partes da pessoa) tem um ilimitado direito a dispor sobre si mesmo e sobre as partes de sua pessoa concebidas como propriedade, que, como toda propriedade, é inalienável (Pateman, 2002: 26). Feitas estas precisões conceituais, nossa autora adianta sua conclusão ao dizer que definitivamente “a idéia de propriedade na pessoa deve ser abandonada se uma ordem mais livre e democrática deve ser criada” (2002: 20).

Para Pateman, os esforços de Cohen foram insuficientes por terem se concentrado excessivamente na exploração deixando de lado o problema da subordinação implícito em toda relação de trabalho capitalista. “Assim, a exploração dos trabalhadores é analisada mas não a alienação da autonomia ou o direito ao auto-governo –a subordinação– implicada no contrato de emprego”. Tal subordinação, sustenta, supõe a aceitação da idéia de “propriedade na pessoa –uma ficção política, mas uma ficção com uma poderosa força política” (Pateman, 2002: 21). Convém dizer aqui que a ficção não supõe irrealidade, senão uma representação da realidade. Os glosadores medievais já o sabiam: *fictio figura veritatis*, diziam.

Pateman concede que antropologicamente é impossível separar, como diz Cohen, o que possui do que é possuído; por isso, a propriedade nas pessoas é uma ficção política. Contudo, na prática se mantém a ficção operativa e se atua, via contrato, como se a propriedade na pessoa fosse alienável. E eis aqui o ponto crucial: “O aspecto significativo dos contratos que constituem tais relações (matrimonial, de emprego,

etc.) não é a troca, senão a alienação de uma particular peça de propriedade na pessoa, isto é, o direito ao autogoverno. Quando os 'direitos' são vistos em termos de propriedade podem ser alienados, mas em uma democracia, o direito ao autogoverno somente é parcialmente alienável" (Pateman, 2002: 27).

Esta concepção proprietária dos direitos está sujeita a três interpretações. Caso se considere que estes direitos são totalmente alienáveis, chega-se ao absolutismo ou *dominium* e é possível justificar a escravidão, como no caso de Nozick. Se em compensação se considera que são parcialmente alienáveis, estamos em presença do constitucionalismo, que permite a alienação de propriedade somente parcial. Assim, não se pode alienar toda a pessoa, mas sim sua força de trabalho. "Este caminho leva à democracia no corpo político mas não na economia", conclui Pateman (2002: 31). Cabe a possibilidade lógica de considerar que os direitos de propriedade na pessoa são inalienáveis e em consequência impugnar a instituição do emprego, uma das peças-chave do capitalismo. Mas como toda propriedade é por definição alienável, é preciso dizer que os direitos de autogoverno não podem ser concebidos em termos de propriedade da pessoa senão em termos de autonomia. Por isso, autopropriedade (ou propriedade na pessoa) e autonomia são termos incompatíveis.

A instituição do emprego, como se viu, reside em uma ficção política; "a ficção de que as capacidades podem ser tratadas como separáveis das pessoas" e de que "os indivíduos são proprietários de propriedade em pessoas" (Pateman, 2002: 33 e 36). Contudo, nos fatos os empregadores contratam pessoas e não pedaços de propriedade; governam pessoas inteiras e não somente fatores de produção. Portanto, a relação de emprego introduz um vínculo de subordinação e restrição da liberdade que a autora denomina "subordinação civil". Tal subordinação por sua vez se justifica mediante o "mito fundamental de que a propriedade de capital dá ao proprietário o direito de governo sobre outros" (2002: 36). Inclusive em casos de capitalismo limpamente gerado, "a consequência da entrada voluntária em um contrato de emprego é a subordinação civil, a diminuição, a um grau maior ou menor, dependendo das circunstâncias do contrato particular, da autonomia e o autogoverno" (Pateman, 2002: 38).

É óbvio, a partir da perspectiva democrática, que tal subordinação se revele problemática.

Como é possível justificar a existência do domínio do capitalismo e ao mesmo tempo afirmar as virtudes da democracia na esfera públi-

ca? A resposta está precisamente na manutenção da ficção política de que a força de trabalho é alienável, tão alienável como o direito ao autogoverno. “A justificação do emprego como o paradigma do trabalho livre descansa na ficção política de que um pedaço de propriedade da pessoa, a força de trabalho, é alienável. De fato, a força de trabalho não é separável de seu dono e, portanto, não é alienável. Já que a força de trabalho não pode ser alienada, qualquer debate sobre se deveria ou não deveria ser alienável [...] é um debate sobre ‘façamos como se’. Tal debate distrai a atenção da subordinação que o emprego constitui, e do que é com efeito alienado através do contrato de emprego, o direito ao autogoverno” (Pateman, 2002: 50).

A idéia de subordinação que a instituição do trabalho assalariado comporta não é, de modo algum, um achado de Pateman. Engels, em sua “Introdução” a “Wage Labour and the Capital”, já sustentou a “inseparabilidade” das pessoas e sua força de trabalho. Diz Engels: “[o trabalhador] aluga ou vende sua força de trabalho. Mas sua força de trabalho está unida (*intergrown*) com sua pessoa e é inseparável dela” (1991: 67). Também Lukács diz que a força de trabalho é “inseparável da existência física” do trabalhador (Lukács, 1990: 166).

Mais ainda, Marx entende que a venda de força de trabalho é uma rendição da atividade vital. “[O trabalhador] trabalha para viver. Nem sequer reconhece o trabalho como parte de sua vida, é em troca um sacrifício de sua vida” (Engels, 1991: 73). Este sacrifício, este perder para si o “nobre poder reprodutivo”, implica uma brutal subordinação, mas não somente uma subordinação individual, senão uma subordinação coletiva, de classe. “O trabalhador cuja única fonte de sobrevivência é a venda de seu trabalho não pode abandonar toda a classe de compradores, isto é, a classe capitalista, sem renunciar à sua existência. Ele não pertence a este ou àquele burguês, senão à burguesia, à classe burguesa, e é seu negócio abandonar-se, isto é, encontrar um comprador na classe burguesa” (Engels, 1991: 73). Em suma, trata-se de uma “dominação do trabalho passado, acumulado e materializado sobre o trabalho vivente o que transforma o trabalho acumulado no capital” (Engels, 1991: 79).

O capitalismo traz inscrita uma relação de dominação de uma classe sobre a outra. Outra vez estamos na presença da categoria fundante do marxismo, a luta de classes. Disto Pateman não diz uma só palavra. Sua análise, valiosa como é, contém a limitação de pensar que basta com uma correta conceitualização, com o abandono de certas categorias analíticas, para produzir as mudanças desejadas, do mesmo

modo que Cohen sugere rechaçar a tese de autoproriedade mas não nos diz o que conseguiremos com tal rechaço para além de uma gratificante vitória sobre as hordas nozickianas. Logo, assim como Cohen desaproveita a doutrina do fetichismo porque mudou sua visão com respeito à natureza do proletariado, também Pateman fica na metade do caminho por não observar que a democracia e a luta de classes são categorias inseparáveis. Se somente se trata de uma mudança de linguagem, colapsamos outra vez na ilusão dos jovens hegelianos, aqueles a quem Marx acusara de querer mudar o mundo unicamente combatendo as frases deste mundo.

BIBLIOGRAFIA

- Altvater, Elmar 1993 *The Future of the Market. An Essay on the Regulation of Money and Nature after the Collapse of "Actually Existing Socialism"* (London/New York: Verso).
- Amin, Sarmir 2000 "Capitalismo, imperialismo, mundialización" em Seoane, José e Emilio Taddei (comps.) *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre* (Buenos Aires: CLACSO).
- Anderson, Perry 2000 "Renewals" in *New Left Review* (Londres) Second Series, Nº 1, January-February.
- Boron, Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Cohen, Gerald A. 1995 *Self-ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Cohen, Gerald A. 1998a (1978) *Karl Marx's Theory of History: a Defense* (Oxford: Clarendon Press).
- Cohen, Gerald A. 1998b (1983) "The structure of proletarian unfreedom" in Goodin, Robert and Pettit, Philip (eds.) *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (Oxford: Blackwell).
- Engels, Friederich 1991 "Introduction" in Marx, Karl and Engels, Friedrich *Selected Works* (London: Lawrence & Wishart).
- Friedman, Milton 1962 *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press).
- Friedman, Milton y Friedman, Rose 1980 *La libertad de elegir* (Barcelona: Grijalbo).
- Gargarella, Roberto 1999 *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós).
- Geras, Norman 1986 *Literature of Revolution. Essays on Marxism* (London: Verso).

- Hayek, Friedrich A. 1944 *The road to serfdom* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Kymlicka, Will 1997 *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (Oxford: Clarendon Press).
- Lukács, Georg 1990 *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press).
- Marx, Karl 1990 *Capital* (London: Penguin Books) Vol. 1.
- Marx, Karl 1991 "Wage Labour and Capital" in Marx, Karl and Engels, Friedrich *Selected Works* (London: Lawrence & Wishart).
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1998 *Manifiesto Comunista* (Barcelona: Crítica/Grijalbo).
- Nozick, Robert 1991 (1974) *Anarquía, Estado y utopía* (Buenos Aires/México/ Madrid: Fondo de Cultura Económica).
- Pateman, Carole 2002 "Self-ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts" in *The Journal of Political Philosophy* (Oxford) Vol. 10, Nº 1, March.

ROBERTO GARGARELLA*

AS PRÉCONDIÇÕES ECONÔMICAS DO AUTOGOVERNO POLÍTICO

INTRODUÇÃO

Na atualidade, tendemos a descuidar as vinculações que existem entre as reflexões político-constitucionais e as referentes à organização econômica da sociedade. Desenvolvemos tais reflexões como se estivessem dirigidas a duas esferas completamente independentes entre si. Assumimos, de fato, que é possível pensar acerca do modo em que organizamos nossa vida constitucional sem nos preocuparmos principalmente pelo contexto socioeconômico em que vão funcionar as instituições que propiciamos. Do mesmo modo, nos aproximamos dos assuntos da vida econômica sem maior preocupação pelo impacto que os desenvolvimentos da mesma têm ou poderiam ter sobre a comunidade. Em todo caso, quando vemos que tais desenvolvimentos revelam-se demasiado nocivos para nossa vida social, nos preocupamos em idear remédios destinados a repará-los, como se não tivéssemos estado de sobreaviso do que nos pudesse ocorrer.

Explorarei aqui três argumentos destinados a articular particularmente nossas intuições políticas igualitárias com nossas intuições

* Advogado e sociólogo da Universidade de Buenos Aires (UBA). Doutor em Direito (UBA, 1991). Jurisprudente Doutor (Universidade de Chicago, 1993). Pós-doutorado no Bailliol College (Oxford, 1994). Guggenheim Fellow (2000).

igualitárias em matéria econômica. Os três argumentos aparecerão enraizados na tradição do pensamento republicano, e especificamente na preocupação republicana em tornar possível o autogoverno coletivo. Antes de examiná-los, dedicarei algumas linhas para chamar a atenção sobre o modo em que tempos atrás o igualitarismo político e o econômico apareciam inter-relacionados.

O DESACOPLAMENTO ENTRE O DESENHO INSTITUCIONAL E O DESENHO DA ECONOMIA

No meu entender, contemporaneamente tendemos a nos despreocupar dos pré-requisitos econômicos dos sistemas institucionais que defendemos. Esta falta de reflexão político-acadêmica parece notável em particular quando comprovamos de que modo, há séculos, ambas questões eram examinadas como questões basicamente inseparáveis –em especial nos estudos que em linhas gerais, e a partir de nossa linguagem comum, poderíamos inscrever dentro do campo do pensamento igualitário. Um excelente e pioneiro exemplo desta visão aparece no famoso trabalho *Oceana*, de James Harrington, que em 1656 buscou explicar de que modo se podia organizar a sociedade de tal forma a colocá-la a serviço dos ideais do autogoverno. Harrington propiciou a adoção de normas estritas destinadas a limitar a aquisição de terras para, dessa forma, evitar as severas desigualdades ocasionadas pela excessiva posse de riquezas. Seu ideal de república se vinculava, então, a uma sociedade igualitária composta de cidadãos dedicados aos trabalhos agrícolas. A vida econômica da sociedade, regulada em *Oceana* a partir de uma peculiar lei agrária, se articulava perfeitamente com uma diversidade de normas adicionais destinadas a organizar a vida política da mesma, que incluíam desde referências às formas mistas de governo até medidas para tornar obrigatória a rotação dos funcionários em seus cargos (Harrington, 1992).

Uma concepção similar pode ser encontrada nos escritos do inglês Thomas Paine, que também se preocupou em vincular o desenho de instituições políticas bem definidas com um modelo acabado de organização econômica. Sua visão do desenho institucional alcançou sua máxima expressão na Constituição da Pensilvânia de 1776, para cuja redação contribuiu, e que incluía, entre outras medidas, uma poderosa legislatura unicameral (que era a contrapartida de um Poder Executivo debilitado), mandatos curtos, rotatividade nos cargos, direito de revogação de mandatos, publicidade das sessões parlamentares, instâncias de discussão popular dos projetos de lei. Enquanto isso, sua visão da organização econômica da sociedade apareceu expressa fundamentalmente em seu escrito *Agra-*

rian Justice. Nesse trabalho, Paine fez referências à propriedade comum da terra não cultivada e à necessidade de criar um fundo nacional capaz de assegurar a subsistência de cada indivíduo maior de vinte e um anos, em compensação ao que cada um havia perdido a partir da introdução de um sistema de propriedade privada (Paine, 1995).

De modo semelhante, os discursos do igualitarismo político e do igualitarismo econômico apareceram entrelaçados nas origens do constitucionalismo norte-americano, a partir do trabalho de uma multiplicidade de figuras provenientes de extrações sociais e orientações políticas bem diversas. A maioria dos ativistas aos quais me referire, agrupados em geral dentro do campo do “antifederalismo”, consideravam que seu país enfrentava uma divisória de caminhos dramática: ou se optava por uma economia baseada no comércio, ou se escolhia radicalizar a organização agrária que então ainda diferenciava os Estados Unidos. Confrontados com aquela encruzilhada econômica, os antifederalistas propuseram o modelo de organização que fosse mais favorável à promoção de uma cidadania comprometida e assim, finalmente, o autogoverno coletivo. Definitivamente, decidiram subordinar o desenho das instituições econômicas ao projeto de organização constitucional mais geral com o qual estavam comprometidos.

Os escritos de Thomas Jefferson, por exemplo, (mesmo que Jefferson rejeitasse a inscrição de seu nome dentro do campo antifederalista), ilustram muito adequadamente esta forma de pensar. Jefferson realizou antes de tudo uma significativa contribuição à reflexão institucional, que se fez visível nos trabalhos que preparara para seu estado natal, Virgínia. Estes apontamentos mantinham uma perfeita harmonia com seus escritos agrários e sua crítica ao incipiente desenvolvimento industrial-comercial norte-americano. De acordo com o político virginiano, se a comunidade se organizasse em torno do comércio, produzir-se-ia, no curto prazo, uma paulatina deterioração da vida social da comunidade: previsivelmente, os cidadãos se preocupariam cada vez menos dos assuntos comuns, e cada vez mais dos próprios. De modo similar, o antifederalista Charles Lee propunha alcançar uma “Esparta igualitária”, uma sociedade simples, agrária e livre dos efeitos perniciosos do comércio (Jefferson, 1984). Lee, como outros antifederalistas, assumia que a igualdade na distribuição da propriedade era necessária para “preservar a liberdade civil” (Wood, 1969: 70).

Também na América Latina podem ser encontradas concepções similares durante os anos de fundação do constitucionalismo. O líder político uruguaio José Gervasio Artigas acompanhou sua prédica democrática com a redação de um significativo “Regulamento provisório da Província Oriental para o fomento da campanha”, em setembro de 1815, em que

ordenava uma repartição da terra com critérios muito igualitários: “os negros livres, os cafuzos de mesma classe, os índios e os crioulos pobres, todos poderão ser agraciados com terras, se com seu trabalho e hombridade de bem propendem a sua felicidade e à da Província” (Street, 1959).

Do mesmo modo, em meados do século XIX, muitos dos mais importantes políticos mexicanos retomaram uma tradição igualitária já bem arraigada em seu país e propuseram estreitar os vínculos entre o constitucionalismo e a reforma econômica. Notavelmente, o presidente da Convenção Constituinte de 1857, Ponciano Arriaga, sustentou que a Constituição devia ser “a lei da terra”. Referindo-se à “monstruosa divisão da propriedade territorial”, defendeu a reforma da mesma como elemento necessário para a “igualdade democrática” e a “soberania popular” (Zarco, 1957: 388-389). Parecia-lhe óbvio que o povo mexicano não podia ser “livre nem republicano, e muito menos venturoso por mais que cem constituições e milhares de leis proclamem direitos abstratos, teorias belíssimas mas impraticáveis, em consequência do absurdo sistema econômico da sociedade” (Zarco, 1957: 387). De modo ainda mais enfático, o convencional Ignacio Ramírez defendeu a participação dos trabalhadores nos ganhos das empresas, tanto como o estabelecimento de um salário de subsistência para todos, como forma de assegurar os fundamentos da nova república. Para ele, como para outros convencionais, preocupava que a nova Constituição não dissesse “nada [sobre os] direitos das crianças, dos órfãos, dos filhos naturais que não cumprindo com os deveres da natureza, são abandonados pelos autores de seus dias para cobrir ou dissimular uma debilidade. Alguns códigos antigos duraram séculos, porque protegiam a mulher, a criança, o idoso, todo ser débil e necessitado, e é necessário que hoje as constituições tenham o mesmo objetivo, para que a arte de ser deputado deixe de ser simplesmente a arte de conservar uma pasta” (Sayeg Helú, 1972: 92). Orientado por semelhantes preocupações, o convencional Olvera apresentou, então, um Projeto de Lei Orgânica sobre a Propriedade, enquanto que seu par Castillo Velasco adiantou seu “Voto Particular” destinado também a propor uma redistribuição da propriedade.

Todas estas iniciativas orientavam-se em direções similares. Originadas no trabalho de personalidades muito relevantes em seu tempo, punham seu acento em questões que hoje lentamente fomos deixando de lado. Fundamentalmente, vinham nos chamar a atenção sobre a importância de raciocinar mais articuladamente, de reconhecer a relação entre a organização política e a econômica. De modo mais específico, tais elaborações articulavam um incipiente igualitarismo político com uma clara preocupação pelo igualitarismo econômico.

No que se segue, explorarei três argumentos orientados para a defesa do valor de concepções como aquelas tratadas nas linhas precedentes. Tais argumentos, no meu entender, encontram-se arraigados na tradição republicana e partem de uma preocupação comum em afirmar o ideal (republicano) do autogoverno.

ECONOMIA, QUALIDADES DE CARÁTER E *ETHOS* SOCIAL

Em primeiro lugar, examinarei um argumento referente ao impacto dos arranjos econômicos de uma comunidade na conformação do caráter de seus membros. Ao fazê-lo, tomarei como suposto uma intuição simples, que nos diz que o autogoverno requer cidadãos animados por certas disposições de caráter, tais como o ânimo de participar nos assuntos comuns ou de comprometer-se com a vida pública.

Como ponto de partida, poderíamos começar por reconhecer que as instituições mais vinculadas com nossa vida diária têm uma enorme influência sobre o modo em que nos conduzimos habitualmente. Sabemos que a família, por exemplo, é uma “escola de caráter”, como o são as instituições educativas. Em ambos os espaços, de modo aberto, transmitem-se valores e ensinamentos acerca de como viver. Uma vez que admitimos isso, podemos começar a prestar atenção ao modo em que se difundem valores e se incentivam certos modelos de conduta a partir das pautas econômicas dominantes em nossa comunidade. Isto tende a ocorrer, em particular, quando nossa vida depende tão estreitamente de nossos êxitos ou fracassos no mercado econômico –como de fato sucede na maioria das sociedades modernas. Com efeito, na atualidade, nosso acesso tanto aos bens mais básicos (saúde, educação, moradia, abrigo, alimentação) como a outros bens menos centrais (automóveis, meios para o conforto doméstico) se vincula decisivamente à quantidade de dinheiro de que dispomos –aparecendo este como um bem que “tiraniza” em relação aos demais (Walzer, 1983). Daí que nossas vidas se organizem, muito centralmente, em torno da possibilidade de obter mais dinheiro: esta é a chave que nos permite aceder aos bens que mais nos importam.

Parece possível pensar, então, que os comportamentos das pessoas vão variar significativamente conforme vivam em uma sociedade que vincula sua sorte com os resultados que obtenham no mercado econômico, ou em outra na qual sua sorte seja independente de tais resultados. Para o pensamento republicano, esses tipos de reflexões mostravam-se centrais. De fato, muitos republicanos assumiam que uma comunidade livre só era possível caso se baseasse em sujeitos que simultaneamente eram livres de toda opressão econômica e se encontravam animados a

defender certos interesses compartilhados. Por isso mesmo se opunham à “dependência dos trabalhadores sob o capitalismo industrial, em razão de que o mesmo privava aqueles da independência mental e de juízo necessárias para uma participação significativa no autogoverno” (Sandel, 1998: 326). Nesse sentido, Thomas Jefferson considerava que “o governo republicano” encontrava seus fundamentos “não na constituição, sem dúvida, senão meramente no espírito de nossa gente” (Jefferson, 1999: 212). Com Jefferson, muitos republicanos se questionavam também que tipo de qualidade de caráter seriam promovidas a partir das pautas que regulavam, em seu tempo, a vida econômica da comunidade. O antifederalista George Mason, por exemplo, perguntava-se: “serão os modos próprios das cidades comerciais populosas favoráveis aos princípios do governo livre? Ou serão o vício, a depravação da moral, o luxo, a venialidade e a corrupção, que invariavelmente predominam nas grandes cidades comerciais, totalmente subversivos para o mesmo?” A virtude, concluía Mason, era essencial para a vida da república e “não pode existir sem frugalidade, probidade e rigidez na moral” (Sandel, 1996: 126). Para este último, “[s]omente um povo virtuoso é capaz de alcançar a liberdade. E quando uma nação se converte em corrupta e viciosa, então logo ela tem mais necessidade de contar com alguém que a domine” (Sandel, 1996: 126).

Em resumo, estes primeiros republicanos norte-americanos assumiram que a incipiente organização comercial do país encorajaria meros comportamentos egoístas nas pessoas. Em tais contextos, afirmavam, os sujeitos começariam a ver seus pares como potenciais competidores ou inimigos, ou como possíveis clientes a seduzir; as relações pessoais passariam a ser dominadas pelo interesse, e as preocupações comuns seriam substituídas pela necessidade de assegurar um lugar ou um melhor lugar no mundo econômico. Nos piores casos, alguns indivíduos –os menos bem-sucedidos nessa luta– ficariam marginalizados da vida política, forçados que seriam a se concentrar na própria subsistência. Os mais bem sucedidos, enquanto isso, começariam a se preocupar pelo luxo e pela acumulação de bens, desinteressando-se pela sorte dos demais. Em conclusão, os republicanos viam que o princípio do autogoverno seria afetado na medida em que se expandissem, tal como estava ocorrendo naquele momento, formas de agir capazes de solapar, no lugar de fortalecer, as condutas mais solidárias.

Por certo, diante de tais testemunhos alguém poderia dizer que a experiência do capitalismo industrial não veio negar a possibilidade da cooperação. Em um sentido, tal experiência demonstrou que as formas de organização econômica combatidas pelos velhos republicanos eram

compatíveis com a existência de empreendimentos coletivos. Mais ainda, se poderia dizer que nas sociedades capitalistas modernas pôde-se observar o florescimento de uma multiplicidade de associações onde o povo se reuniu e pôde elaborar projetos em comum.

Todas estas observações são dignas de consideração, contudo ignoram o ponto que parece mais relevante nas críticas republicanas. Eles não negavam nem tinham por que negar a possibilidade de que o capitalismo industrial deixasse espaço para a cooperação. O que lhes interessava assinalar, em primeiro lugar, era que qualquer forma de organização econômica promovia certos caracteres e condutas, ao passo que desalentava outras. Ou seja, mostravam-nos que nenhum modelo econômico revela-se neutro em matéria de condutas pessoais. Por isso mesmo, os republicanos convidavam-nos a prestar atenção ao peculiar *ethos social* promovido pelo modelo de organização econômica predominante em nossa sociedade.

A segunda reflexão que aqueles republicanos nos legaram tem a ver com o específico *ethos social* promovido pelo capitalismo industrial. Basicamente, eles nos anunciavam que tal tipo de arranjos econômicos cultivaria os traços socialmente menos atraentes de nossa personalidade. Assim, fundamentalmente, a partir do modo em que tais arranjos tendiam a se aproveitar de, e a promover, duas especiais motivações humanas como o são a cobiça e o medo –a cobiça de obter cada vez mais dinheiro e assim poder aceder a mais e melhores bens, e o medo de cair no abismo da desocupação ou da falta de um trabalho bem remunerado, que ameaça nos privar de uma existência social digna¹.

Certamente este tipo de comprovações acerca de quais são as motivações que o capitalismo encoraja não dependem –nem necessitam depender– do olhar crítico dos republicanos. Derivam, antes, de uma

1 Como o filósofo G. A. Cohen assinalara contemporaneamente, do ponto de vista da cobiça “as outras pessoas são vistas como possíveis fontes de enriquecimento (sirvome delas), e do medo, são vistas como ameaças” (Cohen, 2002). Convém deixar claro também que as afirmações de Cohen não são uma exceção dentro da filosofia política de nosso tempo. O trabalho de Michael Sandel em *Democracy's Discontent*, por exemplo, representa uma excelente tentativa de retomar a tradição republicana e mostrar sua relevância para pensar as formas de alienação e exploração presentes em sociedades como as nossas (1996). Mesmo autores inscritos em vertentes mais claramente liberais, como John Rawls, mostram sua sensibilidade diante daquelas preocupações. Com efeito, no influente trabalho de Rawls parece muito importante mostrar de que modo certas desigualdades econômicas podem ter impacto sobre o caráter das pessoas e, assim, finalmente, sobre o caráter da própria sociedade. Segundo Rawls, em uma sociedade em que poucos têm muito e muitos quase nada, é de se esperar que os mais desvantajados sofram uma sensível perda de autoestima –um dado grave se se assume, como o filósofo norte-americano, que o auto-respeito é o “bem primário” mais importante (1971: 468).

simples análise do sistema de incentivos que o próprio capitalismo industrial se orgulha de explorar. Talvez pudéssemos concluir que tal sistema de incentivos seja o mais atraente no que toca à riqueza de recursos que é capaz de gerar. Contudo, neste ponto o que nos interessa – e o que interessava ao pensamento republicano – é outra questão, vinculada às qualidades de caráter que esse esquema de incentivos promove. Tal esquema cria desigualdades e delas se alimenta e depende. O que os republicanos nos perguntavam, então, era se estávamos dispostos a endossar o sistema de valores que essa forma de organização propiciava.

AS DESIGUALDADES ECONÔMICAS COMO PROMOTORAS DE DESIGUALDADES POLÍTICO-SOCIAIS

Uma segunda questão que convém examinar tem a ver com as relações entre as desigualdades econômicas e a possibilidade de tornar possível o autogoverno coletivo. Poder-se-ia dizer, neste sentido, que na medida em que se geram na comunidade interesses antagônicos, torna-se mais difícil a possibilidade de contar com um governo que responda aos interesses de todos. O que tende a ocorrer, então, é que um setor da comunidade começa a dominar o resto.

Tempos atrás, esta linha de reflexão mostrava-se relativamente óbvia dentro do pensamento social. Como era típico, Jean Jacques Rousseau assumia que a existência de desigualdades econômico-sociais importantes afetaria de modo decisivo o funcionamento político da sociedade (Rousseau, 1984).

Com efeito, Rousseau considerava, por um lado, que somente uma comunidade bem integrada podia ser capaz de autogovernar-se ou de viver conforme as exigências da “vontade geral”. Por outro lado, o genebrino reconhecia a existência de dificuldades significativas para a conformação de tal “vontade geral”. Convém advertir: tal idéia não aparecia em Rousseau como um sinônimo de “decisão majoritária”. Antes, a noção de “vontade geral” se distinguiu de outras pela particular atitude que requeria dos indivíduos na hora de conformá-la. Para constituir a “vontade geral”, com efeito, os membros da comunidade deviam considerar antes de tudo qual era a decisão que mais convinha ao conjunto. E somente se os distintos membros da comunidade conseguiam deixar de lado seus interesses particulares o interesse geral começava a se tornar possível.

Sendo assim, Rousseau não pensava que para alcançar aquela predisposição comum em favor dos interesses compartilhados bastaria invocar simplesmente algum princípio geral de solidariedade. Este tipo de invocações revelava-se inútil se os membros da comunidade não se

sentiam pessoalmente inclinados a pensar no interesse comum. Definitivamente, aquela predisposição social dependia de certas precondições contextuais que não sempre se encontravam presentes.

Segundo Rousseau, uma comunidade marcada pelas desigualdades econômicas profundas era uma comunidade incapaz de autogovernar-se. Nela, os indivíduos se dividiriam em uma multidão de grupos de interesses diversos e atuariam em defesa de benefícios setoriais: cada um confundiria o interesse de seu próprio círculo com o interesse geral. Cegos por seus próprios interesses, nenhum dos integrantes desses grupos distintos seria capaz de distinguir, nem de trabalhar, em prol do bem comum, que por fim ficaria dissolvido em múltiplos interesses particulares. Os pobres votariam, então, uma política para os pobres, e os ricos uma para os ricos. A sociedade passaria a ser fragmentada, e a “vontade geral” deixaria de ser soberana. Tal dinâmica política, então, não concluía com o triunfo da vontade coletiva senão, pelo contrário, com uma situação onde algum dos grupos integrantes da sociedade afirmava seu domínio sobre todos os demais².

Seguindo uma linha de reflexão similar àquela avançada por Rousseau, ativistas como Thomas Jefferson afirmaram o valor das comunidades pequenas, igualitárias, homogêneas, como promotoras de um maior envolvimento cívico nos assuntos de todos. Para Jefferson, sem a existência de arranjos deste tipo as pessoas veriam seus vínculos políticos com o sistema político debilitados, o qual observariam como distante de seus próprios assuntos. Segundo o político de Virginia, a organização em comunidades pequenas e homogêneas tornaria possível uma “verdadeira democracia”, onde todos haveriam de estar ocupados nas questões mais próximas e mais importantes. De resto, este ativismo de nível local favoreceria o controle cívico sobre o que se decidisse em níveis representativos mais elevados. Organizados assim, dizia Jefferson, os cidadãos seriam capazes de “quebrantar de modo pacífico e periódico, as usurpações de seus representantes menos confiáveis, resgatando-os da horrível necessidade de ter de fazê-lo de um modo insurrecional” (Jefferson, 1999: 219).

2 É curioso de que modo esta linha de pensamento se diferencia da que se tornaria predominante tempos depois em certos setores dirigentes norte-americanos. Enquanto um político tão influente como James Madison assumia que a sociedade estava dividida em grupos e que os indivíduos atuavam a partir de motivações fundamentalmente egoístas, Rousseau considerava que ambas as situações eram mais um resultado da criação humana do que de traços de fixos e impossíveis de erradicar das novas sociedades. Mais ainda, como Rousseau considerava que a formação da “vontade geral era um objetivo social primordial, considerava necessário empregar os poderes do Estado para assegurar as condições sociais que a fizessem possível.

Desse modo, em sociedades marcadas pelo “fato do pluralismo”, isto é, pela existência de múltiplas formas de vida razoáveis e ao mesmo tempo radicalmente diferentes entre si (Rawls, 1991), reivindicações como as que Rousseau ou Jefferson podiam sustentar podem aparecer como ameaçadoras ou simplesmente inúteis. Pode-se pensar, com efeito, que no contexto de sociedades como as atuais, insistir com a idéia de homogeneidade social é inútil porque “já não há como voltar atrás”, não há possibilidade sensata de recriar o tipo de ideal que eles defendiam, baseado em comunidades pequenas e homogêneas. Além disso, poderia-se acrescentar, tal ideal deveria ser descartado ainda no caso de que fosse possível de fato, dado que ameaça nos forçar a combater a diversidade, a discriminar aquele que atua ou pensa de modo distinto da maioria.

Dito isto, contudo, caberia reconhecer que uma reconstrução plausível do pensamento de Rousseau ou Jefferson não necessita colocar o acento na homogeneidade como objetivo social primordial. O que se destaca de tais observações é, primeiro, a ênfase que colocam no estudo de (o que poderíamos denominar) as precondições do autogoverno. Segundo autores como os citados, existiam fatores sociais que favoreciam o autogoverno e outros que o prejudicavam, pelo que conviria prestar atenção aos mesmos na medida em que estivéssemos efetivamente comprometidos com o alcance de uma sociedade autogovernada. Em segundo lugar, e mais especificamente, eles vinham nos dizer que em sociedades não igualitárias – e sobretudo em sociedades cindidas entre grupos ricos e pobres – era possível esperar que o modelo do autogoverno acabasse sendo substituído em favor de outro, onde o grupo dos mais avantajados dominaria os demais.

Esta última reivindicação em particular revela-se especialmente pertinente para as sociedades modernas, onde podem-se observar com clareza os múltiplos modos em que as desigualdades econômicas repercutem sobre outras esferas, reproduzindo aquelas desigualdades. Parece claro, por exemplo, que a existência de desigualdades econômicas significativas costuma provocar um acesso diferencial à educação em que os mais ricos acedem a um nível de ensino muito mais elevado que os mais pobres, e que este tipo de diferenças tende a repercutir gravemente no desenvolvimento político da comunidade. Parece claro também que, se não se controla o uso do dinheiro nas campanhas políticas, a política tende a se aproximar perigosamente dos interesses dos grupos mais ricos. Parece claro, ao mesmo tempo, que se a comunidade não reage diante da desigualdade de recursos, as idéias dos mais avantajados tendem a circular com enorme facilidade, ao passo que as dos setores com menos recursos começam a depender, para sua circulação, da simpatia ou piedade que

podem gerar naqueles que controlam os principais meios de comunicação. Definitivamente, são múltiplas as formas em que as desigualdades econômicas contribuem para procriar desigualdades em outros âmbitos. Todas essas ramificações da desigualdade, em última instância, não fazem mais do que prevenir o alcance do autogoverno coletivo.

ECONOMIA, CONTROLE E AUTOGOVERNO

Nesta seção me ocuparei de um último argumento, que sustenta que se temos razões para afirmar o valor do autogoverno político, e conseqüentemente para promovê-lo, então, por razões de consistência, também temos razões para afirmar e promover o valor do autogoverno econômico. Em outras palavras, sustenta-se aqui que os princípios que tornam atraente o ideal de autogoverno político –e assim, a possibilidade de que tomemos sob nosso controle os assuntos mais importantes de nossa vida política– são os mesmos que deveriam tornar atraente o autogoverno econômico. Esta proposta, claramente, vem desafiar o tipo de convicções que parecem mais freqüentes nas comunidades modernas, onde o princípio do autogoverno encontra alguma manifestação dentro da esfera política, mas se detém logo na porta de entrada de outras áreas, como a econômica.

Para começar nossa análise podemos partir da que parece ser a manifestação mais importante de nosso compromisso com o ideal do autogoverno político: o princípio de um homem-um voto. A severa afirmação que fazemos deste ideal se baseia sem dúvida no fato de que nos reconhecemos como iguais, em nossa preocupação por assegurar que todos estejamos em um pé de igualdade. Estamos convencidos de que, em política pelo menos, ninguém merece uma consideração diferencial por razões vinculadas a sua cor de pele, gênero, classe ou origem social. Daí a idéia de que a política é um assunto coletivo que, em princípio, deve ficar em nossas mãos. Assim, podemos reconhecer o sentido das afirmações de Jefferson quando dizia que a política republicana requeria uma cada vez maior “presença do elemento popular na eleição e controle” da mesma (Jefferson, 1999: 209). Não é razoável pensar na esfera econômica ao longo de linhas similares? Por que o que parece razoável na esfera política não o pode ser na econômica? Seria por que nos desinteressamos completamente do que possa parecer justo ou injusto no nível econômico? Seria por que consideramos que a única forma justa de atuar neste terreno consiste em deixar que as desigualdades sejam criadas, para logo depois, no melhor dos casos, tentar remediá-las? Definitivamente, a pergunta que os republicanos nos incitam a fazer é por que não estendemos o princípio de um homem-um voto ao campo eco-

nômico, em que, na atualidade, a vontade de algum indivíduo ou grupo (um grande investidor, um lobby empresário) acaba tendo muito mais peso do que a reivindicação de milhares ou milhões de indivíduos.

Historicamente, foram várias as tentativas de resposta para fazer frente a este tipo de perguntas. Por exemplo, a partir da “escola manchesteriana” da economia começou-se a difundir a idéia da “mão invisível” como única forma sensata de respeitar a liberdade das pessoas. Segundo Adam Smith, o ordenamento econômico devia ser o resultado da livre interação entre os distintos agentes que formam parte da comunidade e não da vontade de algum grupo ou maioria circunstancial.

Tais idéias se tornaram muito populares também na América Latina. O notável pensador colombiano José María Samper sintetizou canonicamente as mesmas em seu ensaio sobre as revoluções políticas e a condição social das repúblicas colombianas. Em tal obra, Samper sustentou que nas sociedades como na natureza a espontaneidade dos processos conduzia a seu equilíbrio, e definiu o liberalismo como individualismo, antioletivismo e antiestatismo³. Afirmou então:

Caso se queira, pois, ter estabilidade, liberdade e progresso na Colômbia hispânica, é preciso que os homens de Estado resolvam governar o menos possível, confiando no bom sentido popular e na lógica da liberdade; que se esforcem por simplificar e despejar as situações, suprimindo todas as questões artificiais, que somente servem de embaraço (Samper, 1881: 486-488).

Na Argentina, Juan Bautista Alberdi reivindicou também tal doutrina do “deixar fazer”, que renascia em sua época graças ao trabalho de figuras tais como Herbert Spencer e Adam Smith, com as quais Alberdi estava muito familiarizado. “Toda a cooperação que o Estado [pode] dar ao progresso de nossa riqueza [deve] consistir na segurança e na defesa das garantias protetoras das vidas, pessoas, propriedades, indústria e paz de seus habitantes” (Alberdi, 1920: 157). Em todas as demais tarefas das quais quisesse ocupar-se, o Estado se encontrava destinado

3 Do mesmo modo, Samper afirmava que “[as] raças do Norte têm o espírito e as tradições do individualismo, da liberdade e da iniciativa pessoal. Nelas o Estado é uma consequência, não uma causa, uma garantia de direito, e não a fonte do próprio direito, uma agregação de forças, e não a única força. Daí o hábito do cálculo, da criação e do esforço próprio. Nossas raças latinas, pelo contrário, substituem o cálculo pela paixão, a fria reflexão pela improvisação, a ação individual pela ação da autoridade e da massa inteira, o direito de todos detalhado em cada um pelo direito coletivo, que absorve tudo” (Jaramillo Uribe, 1964: 50).

a um irremediável fracasso. O Estado, dizia, trabalha então, “como um ignorante e como um concorrente daninho dos particulares, piorando o serviço do país [e] longe de servi-lo melhor” (Alberdi, 1920: 163)⁴.

A rejeição de tais autores em relação ao ativismo do Estado por certo não era dogmática nem se baseava em uma defesa ingênua da liberdade individual. Eles temiam que, invocando os melhores ideais (proteger os setores em maior desvantagem, por exemplo), o Estado terminasse envolvendo-se nos assuntos de cada um, afogando as iniciativas pessoais, e finalmente oprimindo os indivíduos. Segundo estes autores, a partir de sua essencial falta de informação o Estado tenderia a se converter em um “gigante bobo”, bem-intencionado, mas incapaz de atuar.

Idéias como as anteriormente expressas continuam sendo populares na atualidade. Assim, hoje nos dizem que a partir do monopólio da violência legítima que exerce, o Estado tende a se converter em uma temível fonte de perigos para a liberdade pessoal. Do mesmo modo, nos dizem que a partir da quantidade de recursos que controla, o Estado vai se converter em uma presa demasiado atraente para certos interesses setoriais, que farão o possível para colocar a capacidade deste a seu próprio serviço. Definitivamente, e conforme tais argumentações, qualquer tentativa de instauração de um princípio igualitário revela-se inaceitável dados os riscos de cair seja na ineficiência econômica ou no totalitarismo político.

Desse modo, este tipo de objeção não parece, a princípio, bem orientado. Na verdade, parece curioso que a pretensão de “dar voz a cada um dos afetados” seja assimilada ao totalitarismo. Na política, notavelmente, associamos tal pretensão com a liberdade, e o seu oposto justamente com o totalitarismo. De resto, a idéia de que a gestão coletiva requer que “cada passo” econômico seja decidido coletivamente implica uma redução ao absurdo de propostas como as que aqui poderiam ser formuladas. Novamente, defender a primazia da voz e controle coletivos, em política, não requer que pensemos em expressões plebiscitárias per-

4 Dizia Alberdi: “O Estado intervém em tudo e tudo é feito por sua iniciativa na gestão dos interesses públicos. O Estado é fabricante, construtor, empresário, banqueiro, comerciante, desviando-se assim de seu mandato essencial e único, que é proteger os indivíduos que o compõem contra toda agressão interna e externa” (1920). E no mesmo sentido acrescentava; “a liberdade individual [...] é a obreira principal e imediata de todos [os] progressos, de todas [as] melhoras, de todas as conquistas da civilização em todas e cada uma das nações [...] Mas a rival mais terrível dessa fada dos povos civilizados é a Pátria onipotente e ilimitada que vive personificada fatalmente em Governos ilimitados e onipotentes, que não a querem porque é limite sagrado de sua própria onipotência [...] Em uma palavra, a liberdade da pátria é uma face da liberdade do estado civilizado, fundamento e fim de todo o edifício social da raça humana” (1920: 170-171).

manentes. É possível pensar uma vida política que se distingue por uma maior intervenção comunitária e que ao mesmo tempo – e por isso mesmo – é mais respeitosa da liberdade de cada um. Do mesmo modo, poderia se dizer, é possível imaginar um mundo de menor discricionariedade econômica onde certos agentes econômicos ou *lobbies* empresariais não contam com o poder de decisão e veto de hoje, e que por isso mesmo seja mais compatível com a liberdade geral.

Quais são as razões, então, para assimilar este mundo com um mundo de menores – e não maiores – liberdades individuais?

Talvez o que se queira dizer é que o mundo do igualitarismo econômico é em certo sentido mais justo do que outro que não se distingue pelo igualitarismo, mas que ao mesmo tempo é, e tende a permanecer como, um mundo indevidamente mais pobre, dada a ineficiência econômica própria das decisões majoritárias. Contudo, se este é o argumento em jogo, tampouco se mostra imediatamente digno de ser atendido. Antes de mais nada, porque supõe algo que não é nada óbvio: que as desigualdades econômicas ajudam a gerar níveis de riqueza significativos os quais definitivamente acabam sendo benéficos para todos os membros da comunidade. A primeira premissa de tal argumento pode ser certa, mas o pensamento republicano nos ajuda a ver que a segunda não costuma a sê-lo, dada a forma em que as desigualdades econômicas tendem a gerar desigualdades políticas, e assim a se perpetuar. De resto, e para se sustentar, tal argumento requer afirmar alguma variante da idéia elitista segundo a qual a comunidade somente é capaz de tomar decisões cega e irracionalmente. Este argumento é no mínimo apressado e sem atração, ao exigir que deixemos de lado os pressupostos igualitários que afirmamos ao proclamar idéias como a de um homem-um voto⁵.

5 Neste ponto convém introduzir um último comentário vinculado aos alcances e limites da neutralidade. Não é razoável afirmar que critérios como os até aqui defendidos implicariam graus inaceitavelmente amplos de intervencionismo estatal. Esta é uma crítica débil, antes de mais nada, porque assume que as situações econômicas como as que predominam em uma maioria de sociedades modernas não são, elas também, o produto da intervenção do Estado. Isto é: não tem sentido combater o intervencionismo econômico que aqui é defendido arvorando por exemplo a defesa de um esquema de propriedade privada e “livre mercado” aparentemente livre de ingerências estatais. Ambas as formas de organização, necessariamente, requerem um intenso intervencionismo estatal. Em algum caso, tais intervenções expressam a vontade coletiva de modo mais claro (por exemplo, aquelas intervenções que procuram implementar o que a comunidade decidiu depois de um processo de debates públicos), e em outras o fazem de forma menos visível (através da decisão do Estado de utilizar o aparelho judicial para proteger a propriedade ameaçada de alguns indivíduos ou através da decisão do Estado de respaldar com seu poder coercitivo certos acordos entre particulares e não outros). Ver, a este respeito, Holmes e Sunstein (1999).

CONCLUSÕES

Neste trabalho procurei defender três argumentos destinados a reconectar nossas intuições políticas igualitárias com nossas intuições igualitárias em matéria econômica. O primeiro mostrava que o autogoverno político requer indivíduos animados por certas qualidades de caráter, e sustentava que em condições econômicas não igualitárias tais qualidades tendem a ser solapadas. O segundo afirmava que as desigualdades econômicas bloqueiam o ideal do autogoverno político, gerando uma situação antes oposta àquele, em que os mais avantajados exercem seu domínio sobre os menos avantajados. O terceiro argumento, por fim, sustentava que os mesmos princípios que os levam a defender o autogoverno político, e assim a idéia de “um homem-um voto”, devem-nos levar a defender o autogoverno em matéria econômica.

BIBLIOGRAFIA

- Alberdi, Juan Bautista 1920 *Obras Selectas* (Buenos Aires: Librería La Facultad).
- Cohen, Gerald A. 2002 “¿Por qué no el socialismo?” em Gargarella, Roberto e Ovejero, Félix (comps.) *Razones para el socialismo* (Barcelona: Paidós).
- Harrington, James 1992 *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Holmes, Stephen and Sunstein, Cass R. 1999 *The Cost of Rights* (New York: Norton & Company).
- Jaramillo Uribe, Jaime 1964 *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (Bogotá: Temis).
- Jefferson, Thomas 1984 *Writings* (New York: Literary Classics).
- Jefferson, Thomas 1999 *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Paine, Thomas 1995 *Collected Writings* (New York: The Library of America).
- Rawls, John 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- Rawls, John 1991 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).
- Rousseau, Jean Jacques 1984 *El contrato social* (México DF: UNAM).
- Samper, José María 1881 *Historia de una alma. Memorias íntimas y de historia contemporánea* (Bogotá: Imprenta de Zalamea Hnos.).
- Sandel, Michael 1996 *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press).
- Sandel, Michael 1998 “Reply to Critics” in Allen, Anita L. e Regan, Milton (eds.) *Debating Democracy's Discontent* (Oxford: Oxford University Press).

- Sayeg Helú, Jorge 1972 *El constitucionalismo social mexicano* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Street, John 1959 *Artigas and the Emancipation of Uruguay* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Walzer, Michael 1983 *Spheres of Justice* (Oxford: Blackwell).
- Wood, Gordon 1969 *The Creation of the American Republic* (Chapell Hill: University of North Carolina Press).
- Zarco, Francisco 1957 *Historia del Congreso Constitucional de 1857* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos).

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ*

ÉTICA E POLÍTICA

UM

Propomo-nos a examinar, em uma perspectiva geral, a relação entre moral e política. Uma relação que se mantinha viva na Antiga Grécia, pois nela certamente tanto uma como outra aparecem estreitamente vinculadas na filosofia moral e política de Platão e Aristóteles, assim como na vida cotidiana dos atenienses. A moral dos indivíduos somente se realiza na política e é nela onde se desdobram suas virtudes –justiça, prudência, amizade– e onde se pode alcançar –como assegura Aristóteles– a felicidade. Por isso, define o homem como um animal político. Ou seja, por sua participação nos assuntos da pólis ou cidade-estado. As virtudes morais do indivíduo somente podem ser alcançadas com sua participação comunitária. Temos, pois, na Grécia clássica, uma unidade indissolúvel entre moral e política. Isto posto, o que aparece unido na Antiguidade é desunido pela Modernidade, tal como o fazem Maquiavel e Kant, a partir de posições inversas. Ma-

* Catedrático de Estética e Filosofia Política na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM) e Professor Emérito da mesma. Foi nomeado *Doutor Honoris Causa* pelas universidades mexicanas de Puebla e Nuevo León, pelas universidades espanholas de Cádiz e UNED e pela Universidade de Buenos Aires (UBA) no marco das jornadas que deram lugar a esta publicação.

quiavel ao separar a política da moral, e Kant ao postular uma moral universal, abstrata, individualista, que por sua autonomia e auto-suficiência não necessita da política como tal. Em tempos mais recentes, no século XIX, os socialistas utópicos assentam a emancipação social sobretudo na moral, na força do exemplo e do convencimento. Marx e Engels, em compensação, ao pretender uma emancipação social efetiva, põem o acento na prática, na ação coletiva, ou seja, na política, mas sem esvaziar esta de sua carga moral.

O problema das relações entre política e moral, não obstante seus antecedentes distantes, reaparece em nossos dias com uma renovada atualidade, não só pela necessidade de enfrentar a corrupção generalizada da política dominante, como também pelas exigências que, fora ou contra do poder realmente existente, uma política de verdadeira emancipação social impõe.

Na relação entre moral e política colocam-se hoje questões que, embora dadas como resolvidas na Antiguidade grega, tornam-se inquietantes ao se quebrantarem os cimentos da modernidade (certamente trata-se da modernidade capitalista). E essas questões são as seguintes: a moral pode se realizar sem projetar-se em algo que está além dela, isto é, na política? E por sua vez, a política pode prescindir da moral? Trata-se na verdade de velhas questões suscitadas especialmente por aqueles que combatem a generalizada corrupção moral da política, e sobretudo por aqueles que –como alternativa a ela– continuam considerando necessária a realização de um projeto de emancipação social depois da derrubada daquele que falsamente se fazia passar como tal.

Mas, ao abordar a relação entre moral e política –tendo em vista a presença tanto de uma como da outra na aspiração a uma verdadeira emancipação, própria de uma esquerda social, radical–, é necessário precisar como entram cada um dos termos nessa relação. A moral entra com os valores da igualdade e da justiça social, assim como com os da liberdade real, da democracia efetiva e da dignidade humana; dando pois seu próprio conteúdo aos fins de uma política emancipatória. E nesta política, a moral encontra –como encontravam os gregos– o espaço, a via ou o meio adequado para se realizar. Trata-se, portanto, da moral que não se encerra em si mesma; que não se amuralha no santuário da consciência individual; que, pela mão da política, vai à praça pública e que, socializando assim seus valores, impregna a ação coletiva, propriamente política; uma ação que por ser tal não pode se reduzir a uma dimensão moral individual.

Certamente há morais que não dão esse passo porque em sua própria natureza está o prescindir da política, seja porque se consideram auto-suficientes dentro de suas próprias muralhas, seja porque diante de suas conseqüências práticas, políticas, para além delas, mostram-se indiferentes.

Paradigma das primeiras, das amuralhadas em si mesmas, é a moral kantiana, para a qual basta a reta intenção do sujeito individual ou sua boa vontade. Não necessita por conseguinte transcender-se, projetar-se fora de si ou rebaixar suas muralhas.

Outra versão desta moral que prescinde da política é a que Max Weber chama de “ética da convicção”. Esta moral, embora reconheça que tem conseqüências políticas, desvencilha-se delas. Isto é, o sujeito moral (individual ou coletivo) não assume a responsabilidade de seus atos ou efeitos políticos. Ao tornar absolutos os princípios e desvencilhar-se das conseqüências de sua aplicação, esta “moral da convicção” ou dos princípios vem proclamar a máxima de “Salvem-se os princípios, ainda que o mundo afunde”. Na política impregnada de semelhante moral, a fidelidade incondicional aos princípios (ou também ao chefe ou ao partido que os encarna), conjuga-se forçosamente com a indiferença diante de suas conseqüências. E, caso se aceitem estas, somente se trata daquelas que se ajustam aos princípios supremos assumidos. Este absolutismo dos princípios constitui o caldo de cultivo do sectarismo e do fanatismo políticos que, embora seja consubstancial na extrema direita, não deixa de fazer estragos em certas franjas da esquerda. Assim, pois, tanto quando domina a rigidez moral de tipo kantiano, como quando se impõe a “ética dos princípios”, a política se desvanece. No primeiro caso, porque se torna desnecessária; no segundo, porque deixa de interessar e, se interessa, é somente –perdida sua especificidade– como simples apêndice da moral.

A relação entre moral e política não somente conhece esta forma da “moral sem política” que acabamos de mostrar, como também a forma inversa da “política sem moral” ou “realismo político”. Encontramos seu paradigma em *O Príncipe* de Maquiavel, de acordo com o qual a política basta-se a si mesma. Portanto, não admite nenhum juízo moral; o que conta é o fim que se persegue, fim considerado valioso tal como Maquiavel considerava o seu. Em seu caso, tratava-se do “melhor governo” ou da “grandeza da Itália”. Traçado o fim, o êxito em sua realização é a medida da “boa política”.

Noutra variante desta política “realista”, admite-se a intervenção da moral, mas apenas como serva da política. Não obstante esta

admissão, trata-se também de uma “moral sem política”, pois nesta moral a política –ao perder sua autonomia ou sua naturalidade específica– acaba, com sua servidão, por se negar a si mesma. Tal “política sem moral”, tão freqüente no passado, reaparece em nossa época em sua forma mais extrema e brutal, seja com o nazismo ao sujeitar sua “moral” ao supremo interesse da nação alemã ou da raça ariana, seja com o “socialismo real” ao subordinar a moral a sua política, invocando o socialismo originário de Marx, para usurpá-lo e negá-lo com seu “realismo” político.

DOIS

Ao chegar a este ponto de nossa exposição, consideramos pertinente realizar algumas precisões sobre a natureza da política; mais exatamente, de toda política. Certamente, quer se trate de uma política autoritária ou democrática; conservadora, reformista ou revolucionária; da exercida por partidos políticos ou por organizações e movimentos sociais, toda política, insistimos, tem dois aspectos: um, o que podemos chamar ideológico –num sentido amplo, geral–, constituído pelos fins considerados valiosos; inclusive, como já vimos, uma política tão “realista” como a maquiavélica os tem. E nesse aspecto, entre seus fins valiosos, inscrevem-se com seu conteúdo moral, quando se trata de uma verdadeira política de esquerda, emancipatória, os fins já mencionados da igualdade e da justiça social, democracia efetiva, liberdades individuais e coletivas, dignidade humana e defesa incondicional, não seletiva, dos direitos humanos.

Mas na política há também outro aspecto essencial, o prático-instrumental. Certamente, se a política é assunto de fins, tal não se refere somente à sua proclamação senão à aspiração de realizá-los. Por isso, esse aspecto prático-instrumental é incontornável. E nele há que se situar a relação da política com o poder, em sua dupla condição de objetivo que se espera alcançar para conservá-lo, reformá-lo ou transformá-lo radicalmente, e de meio para realizar –a partir dele e com ele– as metas que se consideram valiosas. Embora não se possa descartar a tentação de convertê-lo num fim em si mesmo, o poder político não é –não deve ser– para uma política de esquerda um fim em si. O poder político deve ser um objetivo ao qual se aspira para convertê-lo em meio necessário para alcançar algum fim último. Esta relação com o poder concebido neste duplo plano de fim hoje, meio amanhã, parece-nos indispensável em política, sobretudo se se trata da política que tem em sua mira a transformação radical da sociedade. Nesta dimen-

são prático-instrumental da política, que se define por sua relação com o poder, situam-se as ações coletivas que se levam a cabo de acordo com a estratégia e a tática consideradas mais adequadas, assim como os meios a que se recorre por julgá-los mais eficientes. Aqui deparamos com o velho problema –sempre atual– da relação entre os fins e os meios que definitivamente é intrínseco à relação entre os dois aspectos que caracterizamos: o ideológico-valorativo e o prático-instrumental, como próprios de toda política.

Esta relação entre fins e meios é inegável, como já deixamos claro. O que varia é o modo em que se dá essa relação, e o lugar que nela ocupa cada um de seus termos. Com respeito aos fins, há que se sublinhar uma vez mais que sua absolutização, assim como sua sacralização, próprias do fanatismo e sectarismo políticos, levam à indiferença moral diante de seu uso contanto que os fins sejam cumpridos ou os princípios salvos. Convalida-se assim a máxima jesuítica de que “o fim justifica os meios”. Por conseguinte, embora se tratem de fins valiosos, ou considerados como tais, não se pode justificar de modo algum o uso de meios moralmente repulsivos ou aberrantes, como a tortura, o seqüestro, o terrorismo individual ou do Estado, para não falar dos que se usaram em tempos não tão distantes como o extermínio massivo dos campos de concentração nazistas, o Gulag soviético ou o holocausto nuclear de Hiroshima e Nagasaki desencadeado pelos Estados Unidos. Quaisquer que sejam os fins invocados, não se pode absolutizar os meios que os servem em função de sua eficácia.

Certamente, o aspecto prático-instrumental do qual formam parte os meios é –como viemos insistindo– essencial e indispensável na política, como atividade encaminhada à realização de certos fins. Na verdade, não se deve escolher um meio que por ignorância, imprudência ou “aventureirismo” leve ao fracasso, embora por outro lado se tenha que reconhecer que toda escolha do meio considerado adequado corre o risco do erro e, portanto, do fracasso. Mas, se a eficiência do meio há de ser levada em consideração necessariamente, tanto em sua escolha como em sua aplicação, e assim se justifica como tal politicamente, esta relação com o fim não basta para justificá-lo moralmente.

E isso ainda mais quando se trata de uma política verdadeiramente emancipatória. O meio tem de ser justificado não somente por uma exigência política prática-instrumental, ou seja por sua eficácia, como também pela carga moral que forçosamente há de trazer consigo.

Sendo assim, posto que se trata, sobretudo numa política emancipatória, de converter um projeto, idéia ou utopia em realidade, esse

aspecto prático-instrumental é incontornável. Certamente, se nesta política há de conjugar-se fins e meios, ou também seus aspectos ideológico-valorativo e prático-instrumental, não se pode aceitar de modo algum uma política que se apresenta como emancipatória e que se desvencilha desse lado prático-instrumental. Uma política deste gênero somente pode conduzir à utopia, no sentido negativo de sua impossibilidade de realização. Ou também –como dizia Marx tendo presente a moral kantiana que a inspira– conduz à “impotência na ação”. Mais de uma vez a filosofia moral e política de nosso tempo pretendeu justificar teoricamente semelhante política e a moral que a impregna. Trata-se de teorias que ao separar política e moral caem no moralismo enquanto que, ao minimizar ou passar por alto seu aspecto prático-instrumental, naufragam na impotência do utopismo.

TRÊS

Detenhamo-nos agora, a título de exemplo desse modo de abordar a relação entre moral e política, em um filósofo que é considerado o ponto mais alto da filosofia moral e política contemporânea e que constitui o referente obrigatório de todo aquele que cultive o campo filosófico moral e político. Referimo-nos obviamente a John Rawls.

O problema central que Rawls coloca em sua obra fundamental, *Teoria da justiça*, e ao qual volta uma e outra vez em seus escritos posteriores, pode ser formulado nestes termos: como devem ser as instituições de uma sociedade justa? Ou também: que princípios de justiça deve vertebrar essa sociedade? Trata-se aqui das instituições e dos princípios de uma sociedade ideal que Rawls considera superior às sociedades existentes. Não nos propomos a mostrar agora como Rawls descreve e justifica os princípios e as instituições dessa sociedade. O que nos interessa neste momento é fixar o lugar –se é que ele existe para Rawls– da prática política, ou mais exatamente do lado prático-instrumental dela em sua *Teoria da justiça*. Como já vimos, Rawls desenha uma sociedade justa, ideal. Suas escassas referências à sociedade realmente existente apontam ao que ele chama como um mundo “quase justo”, ou imperfeitamente justo, entendendo por isso o mundo das democracias modernas ocidentais. O mundo injusto, ou seja, aquele em que –como é por demais sabido– habita 80% da humanidade, mantém-se fora da atenção de Rawls. Do ponto de vista de sua teoria, poderíamos distinguir –por nossa conta– três mundos: 1) o perfeitamente justo ou sociedade ideal do qual Rawls se ocupa substancialmente; 2) o “quase justo”

das sociedades democráticas ocidentais ao qual somente olha tangencialmente; e 3) o mundo injusto atual do qual não se ocupa em absoluto. Mas voltemos à questão que nos interessa, não a do lugar que tem na teoria rawlsiana aquilo que chamamos de aspecto ideológico-valorativo, e de dentro dele a moral, lugar clara e prolixamente descrito ao desenhar sua sociedade ideal, senão à questão do lugar que concede para o lado prático da política. E consideremos este lugar com respeito aos três mundos que distinguimos antes.

Rawls fala da “conduta política justa”, mas esta somente teria sentido no mundo justo, na sociedade ideal ou sociedade ordenada pelos princípios de justiça. Nela a prática seria regida –diz Rawls literalmente– pelo “dever natural” ou pelo “dever cívico” de “sustentar o sistema”. Na verdade, neste mundo ideal –acrescentamos– sem antagonismos nem conflitos, isto é, nesse mundo perfeitamente justo, pouco espaço restaria para a prática política.

Ora, Rawls fala também –e com a parcimônia que já advertimos– do mundo real “quase justo” da democracia ocidental existente. Com o “quase” dá a entender que a prevalência da justiça nele tem que contar com espaços ou buracos de injustiça. Mas dado que nesse mundo existe também a injustiça, requer-se –reconhece Rawls– uma conduta ou prática política que faça frente a elas, sobretudo às mais graves. Em consequência, Rawls propõe eliminá-las, e com este motivo encontramos em seu *Teoria da justiça* três tipos de prática política, a saber: a desobediência civil, a objeção de consciência e a ação militante.

Destas três práticas, as duas que suscitam, num bom número de páginas, a atenção de Rawls por considerá-las legítimas são a obediência civil e a objeção. À ação militante ou “resistência organizada” –como também a chama– somente dedica algumas páginas. Rawls não esconde as razões que tem para isso: “não tratarei –diz– desse tipo de proposta [...] como tática para transformar ou inclusive derrotar um sistema injusto e corrupto”. Ocupar-se-á, em compensação, “do que produz em um Estado democrático mais ou menos justo”. Ou seja, para Rawls não há lugar para a “ação militante” no sistema democrático ocidental, que embora registre injustiças é um mundo “quase justo”.

E não há lugar porque para Rawls a “ação militante” –traduzida em nossa linguagem: a ação radical, revolucionária– se caracteriza por não apelar ao “sentido da justiça” dominante e por se opor à ordem legal. É certo que Rawls reconhece que esta ordem legal é

às vezes tão injusta que abre a via para um caminho revolucionário. Mas ainda assim ele se aferra à idéia de que não somente a sociedade ideal, senão a real, democrática, ocidental que é visível, não necessita se transformar ainda que requeira sim o combate a suas injustiças. Mas como? As opções rawlsianas são claras. Ao não legitimar a “ação militante”, e menos ainda em sua forma revolucionária, a prática política fica reduzida à da desobediência civil e à objeção de consciência. Rawls aprova a primeira, isto é, a desobediência civil, por considerá-la uma conduta “pública, ilegal e não violenta”, que tende a modificar a lei mas sem mudar o sistema. E aprova também a segunda opção, neste caso, a objeção de consciência, ainda que com alguma reserva, pois embora a considere legítima pelo seu primeiro princípio da teoria da justiça (o da liberdade igual para todos), não a considera assim pelo seu segundo princípio de justiça (o das desigualdades econômicas e sociais inadmissíveis), caso estas garantam a igualdade de oportunidades e revelem-se vantajosas para os membros mais desfavorecidos da sociedade. Sendo assim, sem entrar agora na matização rawlsiana no que toca à segunda opção prática-política, a verdade é que a aprovação das duas primeiras –desobediência civil e objeção de consciência– assim como a rejeição da terceira –a ação militante– demonstram sua estreita visão da prática política. Certamente, a luta pela justiça fica limitada à débil ação da desobediência civil e da objeção de consciência, enquanto se descarta a ação militante. E não somente aquela dirigida a mudar o sistema ou o mundo que gera a injustiça, já que descarta totalmente a necessidade de sua transformação, senão que exclui também a ação militante para aceder a um nível mais alto de justiça nesse sistema democrático ocidental, “quase justo” para Rawls e profundamente injusto para nós.

QUATRO

Podemos concluir, pelo que foi dito anteriormente, que na filosofia política de Rawls não há lugar para a verdadeira prática política como ação coletiva que tem como referente o poder, e menos ainda quando se trata de uma política radical, revolucionária, dirigida à transformação do sistema. O que encontramos em Rawls é, definitivamente, a dissociação entre o aspecto ideológico-valorativo –particularmente moral– e o aspecto prático-instrumental. Esta dissociação tem duas conseqüências para sua filosofia política. Por um lado um moralismo, uma vez que seu conceito da política é, em substância, um conceito moral. Certamente, esta prática de conduta,

reduzida à desobediência civil e à objeção de consciência –responde segundo Rawls– ao dever do cidadão de obedecer ou desobedecer a lei justa ou a lei injusta respectivamente. Trata-se, pois, de um conceito moral e não do propriamente político da política como ação coletiva para manter, reformar ou transformar, segundo os casos, o poder com vistas a realizar certos fins ou valores. Por outro lado, esta filosofia moral e política tem como conseqüência seu utopismo. Na verdade, não há nela nenhuma referência às condições reais necessárias, aos meios que há de se empregar nem aos sujeitos políticos e sociais que hão de realizar, ou aproximar-se da, sociedade ideal desenhada. O que exigiria não só uma teoria da justiça que há de dominar na sociedade ideal –preocupação fundamental de Rawls– senão também uma teoria da injustiça na sociedade realmente existente que, pelo contrário, pouco o preocupa. Tratar-se-ia de uma teoria que exigiria por sua vez uma teoria da prática política necessária –ou seja, da “ação militante”– que Rawls descarta, tanto para combater as injustiças da sociedade ocidental realmente existente como para transformar o sistema capitalista que as gera.

Certo é que o que moralismo rawlsiano desune com sua moral sem prática política é desunido igualmente pelo imoralismo do “realismo” ou pragmatismo tão generalizado em nossos dias. Daí a necessidade –sobretudo quando se trata de realizar um projeto de emancipação social e humana– de conjugar política e moral; ou seja, de unir na ação política os aspectos ideológico-valorativo e prático-instrumental. E daí também a necessidade –quando se trata de uma política emancipatória– de reunir tanto o moralismo da moral sem política como o imoralismo da política sem moral.

CINCO

Chegamos, assim, ao final desta reflexão. Ao propugnar a união do que se encontra desunido na relação entre política e moral, temos em vista a política que persegue construir uma alternativa ao mundo injusto do capitalismo neoliberal e globalizador de nossos dias. Uma alternativa certamente difícil em tempos em que se põe em questão, depois da derrubada do “socialismo real”, não só toda política emancipatória, senão inclusive a política mesma. E, contudo, esta alternativa ao capitalismo é hoje mais necessária do que nunca, e além disso possível e realizável, ainda que não inevitável, pois também é possível o caos e a barbárie. Por conseguinte, trata-se de uma alternativa possível e realizável porque a história, que é feita pelos

homens, não chegou nem pode chegar a seu fim. Admitir um fim da história seria cair num falso –porque rígido– determinismo, ou num tosco teleologismo. Pelo contrário, a história continua aberta, e por isso a possibilidade de transformar o homem e a natureza. E por sua vez, porque nesta história a natureza humana nunca foi –nem será– imutável, tampouco pode ser eterno o “homo economicus” ao qual o capitalismo reduz o ser humano, hoje mais do que nunca, em sua fase depredadora –neoliberal e imperial.

ALAN RUSH*

A TEORIA PÓS-MODERNA DO IMPÉRIO (HARDT & NEGRI) E SEUS CRÍTICOS

MINHA EXPERIÊNCIA DA LEITURA do volumoso livro *Império* de Michael Hardt e Antonio Negri, (Hardt e Negri, doravante H&N, 2002b) foi –como, suponho, para muitos outros leitores– ambígua e contraditória. Uma obra brilhante e reveladora, fresca e bela, sedutora, porém, em mais de um momento, pesada, obscura, débil, delirante, irritante e até indignante.

Império é uma nova moda? H&N são dois novos meteóricos Fukuyamas destinados a serem esquecidos tão logo se apague o fulgor publicitário de sua aparição? Creio que não, que eles permanecerão algum tempo entre nós. Tanto seus defensores como seus críticos, salvo exceções, reconhecem que o espetacular êxito comercial das numerosas edições de *Império* radica, pelo menos em parte, numa autêntica necessidade de muitos de nós de compreender uma situação planetária que parece desafiar interpretações e práticas herdadas: econômicas, políticas, culturais.

H&N anunciaram que trabalham sobre um segundo volume de *Império*, referido aos problemas organizativos da luta contra o domí-

* Docente e pesquisador do Instituto Interdisciplinar de Estudos Latino-americanos (IIELA) e do Instituto de Epistemologia, Universidade Nacional de Tucumán (UNT), Argentina.

nio global. Esperemos que este “Império contra-ataca” ou “Retorno de Jedi” potencialize as virtudes do primeiro volume e supere muitas de suas notórias debilidades mediante uma real assimilação da literatura crítica que suscitou.

Neste trabalho somente examinarei alguns aspectos do complexo livro de H&N e das polêmicas que vem provocando. Começarei por algumas observações metodológicas e estilísticas introdutórias, e passarei em seguida a confrontar H&N com seus críticos em relação a dois temas centrais: império e imperialismo, e as conseqüências políticas práticas que cada bando tira de suas respectivas visões. Finalmente, farei uma breve referência à polêmica noção de “multidão”.

OBSERVAÇÕES METODOLÓGICAS E ESTILÍSTICAS

Qualquer obra tão extensa e polifacetada como a que tratamos possibilita abordagens muito diversas. Mas o estilo e a lógica particulares do livro de H&N obriga a um quase constante nomadismo do próprio leitor, translação que às vezes desorienta e exaspera. No começo do livro, H&N sobriamente reivindicam a interdisciplinaridade, e em tal sentido inscrevem seu enfoque na continuidade com o de *O Capital* de Marx (1973), e com *Mille plateaux* de Deleuze e Guattari (2000). Contudo, como sugerem H&N em uma entrevista, não há aqui moderna síntese interdisciplinar senão co-presença, implosão de fronteiras disciplinares, e hibridação pós-moderna. H&N injustificadamente rejeitam a dialética, ao congelá-la em sua forma moderna burguesa-hegeliana, autoritária e teleológica, e incapaz de desenvolvimento. Em conseqüência, propõem outro método e outra lógica, que segundo H&N, celebra o ecletismo (Hardt e Negri, 2002a).

A isso vincula-se o que poderíamos chamar, exagerando um pouco, de caráter caleidoscópico ou holográfico do texto de *Império*. Há de tudo no livro, muitas partes ou aspectos componentes, e muito diversos, de modo que agitando o caleidoscópio quase qualquer uma delas pode adquirir a seu turno a centralidade organizadora, resultando em configurações diferentes e até opostas. De modo que quase é possível encontrar em *Império* o que se deseje. Na prática, isto poderia implicar que entre a “multidão” de conversos surjam não meras diferenças teóricas e práticas, senão antagonismos excludentes. Um leitor que não agite muito o tubo do caleidoscópio poderia contentar-se com uma única interpretação escolhida, favorável ou desfavorável; mas na realidade isso não é tão fácil, porque o texto de H&N apresenta-se a nós sobretudo como uma holografia na qual as diferentes

perspectivas e figuras estão presentes simultaneamente. De modo que nos obriga a esse constante nomadismo de uma a outra, movimento algumas vezes tão sedutor e fecundo como irritante e estéril em outras. Obviamente, minha crítica parte do pressuposto de que ainda que nossa realidade global seja fluida, complexa e multiperspectivista, presumivelmente possui estruturas, e não é tão gelatinosa e facilmente modelável como H&N gostariam.

Ao colocar *O Capital* como um de seus modelos, H&N deram suporte à interpretação, assumida por alguns comentaristas, de que *Império* constitui a re-escritura para o século XXI dessa grande obra de Marx. Atilio Boron (2002) e vários outros críticos assinalaram com razão a relativamente pouca economia política, no sentido científico-social e empírico, contida em *Império*, e em que importante medida essa carência debilita toda a interpretação política e as propostas programáticas práticas. Por sua parte, Slavoj Žižek (2001) chamou *Império* de “o *Manifesto Comunista* do século XXI”. Um desatino: o *Manifesto* era um texto breve, popularmente compreensível, e de claras conseqüências práticas. *Império* não é nenhuma das três coisas.

Dispostos assim a tentar tornar análoga a natureza metodológica e estilística –não o conteúdo– do livro de H&N com a de alguma obra de Marx, creio que deveríamos pensar sobretudo nos *Grundrisse* ou nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844. Com efeito, *Império* é principalmente uma obra de *filosofia* econômica, social e política. Diante do convite para escolher entre duas alternativas –manifesto político e manifesto teórico– H&N, após assinalar a inseparabilidade de uma e outra dimensão de seu livro, reconhecem, entretanto, que “é certamente mais um manifesto teórico do que um manifesto político” (H&N, 2002a; Negri 2002b).

Boron e outros críticos não destacam, como creio que merece, esta original filosofia econômica –também social, política, etc.– de caráter programático, bastante especulativa e por certo discutível, que H&N avançam em *Império*. Assim, H&N assinalam como uma tarefa pendente a elaboração de uma nova teoria do valor, além de apresentar suas especulações sobre o “trabalho imaterial”, o “intelecto geral”, etc. Acrescentemos que H&N incorporam em sua filosofia econômica e política numerosos aportes do feminismo, que consideram de capital importância.

Porém, destacar a filosofia econômico-política de H&N não implica, obviamente, que criticar as carências científico-empíricas de *Império* seja injusto, porque, como já disse, são os próprios autores que convidam a comparar seu livro com *O Capital*, e pretendem dar explicações e des-

crições fáticas do império capitalista pós-moderno e extrair conclusões político-práticas, como se seu livro não fosse principalmente um esboço programático de filosofia econômica e política. Pareceria existir, então, certa assimilação reflexiva e/ou certa adaptação oportunista e *post-hoc*, “gelatinosa”, de H&N a críticas científico-empíricas recebidas.

IMPÉRIO OU IMPERIALISMO

Como é sabido, *Império* recebeu críticas muito duras (Petras, 2001; Boron, 2002; Bellamy Foster, 2001). Acredito que na sua essência essas críticas são justas, embora a atitude de forte rechaço lhes confira uma parcialidade interpretativa e, em alguns momentos, excessiva.

Os principais argumentos desses críticos refutam diretamente teses centrais de H&N. À guisa de exemplo, contra a tese do declínio dos estados nacionais, Boron opõe evidência empírica sólida e diferenciada: os estados centrais, hegemônicos, crescem mesmo apesar da propaganda neoliberal que certamente –como ocorre com a abertura comercial e outros mandamentos do centro– são antes de tudo para o acatamento por parte da periferia. Em compensação, os estados periféricos sim se debilitam ao submeter-se às transnacionais e a “seus” governos nacionais hegemônicos, com a ressalva de que se debilitam em suas funções democráticas e assistencialistas, fortalecendo suas funções repressivas. Boron mostra que os estados nacionais não declinam uniformemente em todo o planeta, nem em todas suas funções, mantendo os estados centrais ainda hoje um bom número de formas e funções assistencialistas e democráticas, lockeanas, comparados com os estados mais clara e abertamente repressivos, hobbesianos, da periferia. Os capítulos centrais do livro de Boron são uma leitura imprescindível, uma clara e fundada explicação da crescente polarização e injustiça da ordem global para um número sempre maior de homens, mulheres e crianças do planeta (Boron, 2002)¹.

¹ Poder-se-ia pensar que os estados nacionais hegemônicos sofrem também um declínio, enquanto crescentemente subordinados aos interesses do grande capital, como é cada vez mais evidente na cada vez mais ampla intersecção entre o conjunto de funcionários do estado e do governo dos Estados Unidos e o conjunto de acionistas multi-milionários ou bilionários desses países, e a cada vez mais direta funcionalidade capitalista do estado e do governo dos Estados Unidos manifestada no escândalo Enron, etc. Mas se estes gastos e funções debilitam o caráter assistencialista e democrático do estado, reforçam sua função, e ao que parece seu tamanho burocrático e militar enquanto “junta que administra os interesses comuns do capital”. O Estado se reforça –ou debilita– para melhor servir o capital, não aos seres humanos.

Para H&N o imperialismo declina junto com os estados-nação que o promovem ou padecem.

Vamos do imperialismo moderno ao império pós-moderno, rumo a um mundo interconectado em que a diferença e o antagonismo entre Primeiro e Terceiro Mundo tende a perder sentido: a brecha norte/sul, centro/periferia, diminuiu; chega a ser uma diferença de grau decrescente. Para Boron, Petras, etc., o imperialismo não desapareceu nem declina, senão que tende a se acentuar, e a exaçação e dominação da periferia pelo centro se torna mais marcada e brutalmente injusta.

Estes críticos, justificadamente indignados por muitas das teses de H&N, por isso mesmo não encontram a paciência para agitar um pouco mais o tubo do caleidoscópio, para passear pelos múltiplos planos da holografia. Assim, deixam de lado a importante afirmação de H&N de que há um sentido no qual o Primeiro e o Terceiro Mundo se confundem (H&N, 2002b: 14-15 e 307). Podemos citar aqui o comentário de Josefina Ludmer, que admite esta observação mas ao mesmo tempo determina seus limites:

Dizem os autores que as divisões espaciais dos três mundos implodiram, de modo que encontramos o Primeiro Mundo no Terceiro, o Terceiro no Primeiro, e o Segundo, quase em nenhuma parte. É certo. Mas as conseqüências do Império não só são diferentes no Sul e no Norte, senão que podem chegar a ser opostas. Reinstala-se de certo modo uma luta de classes global (entre) os estados nacionais de primeira, segunda ou terceira ordem (Ludmer, 2002).

Ludmer, com razão, atribuiu a H&N um olhar a partir do centro imperial:

Mais miséria e exclusão, menos proteção, ajustes permanentes, dívidas da Justiça; o presente argentino nos mostra essa diferença que os autores *não podem ver a partir dos mundos e línguas de primeira classe* com os quais escrevem (Ludmer, 2002, grifo nosso.)

No entanto, é bom agitar ainda mais o caleidoscópio para apreciar melhor a riqueza que –tal qual um cofre de piratas– o texto de H&N encerra. É notável que H&N não só indicam que o Primeiro Mundo tem suas próprias *favelas* e o Terceiro seus próprios *shoppings, countries*, etc. Além disso afirmam que a polarização de classes em todas essas diferentes regiões tende a aumentar! Refiro-me a essas brilhantes passagens do texto em que, apoiando-se num livro de Mike Davis, descrevem

a crescente segmentação e fortificação das grandes cidades periodicamente arrasadas pela violência, trata-se de Los Angeles, São Paulo ou Cingapura (Davis, 1990; H&N, 2002b: 308-9). Notemos de passagem que contra seus próprios dogmas centrais, H&N utilizam aqui as idéias de “desenvolvimento desigual e combinado”, da dialética, de uma “exterioridade” interior tão palpável como a miséria e as fortificações, exterioridade e dialética que haviam decretado como inexistentes na pós-modernidade.

Em suma, encontramos em H&N a tese da crescente polarização de classes e da crescente injustiça no interior de cada uma das regiões do capitalismo global, junto com a afirmação aparentemente incompatível com ela da diminuição da brecha entre Primeiro e Terceiro Mundo.

Se precisamente o capitalismo estivesse tão globalizado e interconectado como H&N propõem, as teses quiçá não seriam incompatíveis. Em qualquer caso, numerosos indicadores empíricos mostrariam hoje, e bastante eloqüentemente, que a brecha econômico-cultural e o antagonismo imperialista entre Primeiro e Terceiro Mundo aumentam, não diminuem. A propósito, a dívida externa da periferia subdesenvolvida, por mais que se revolva no cofre de *Império*, simplesmente não se encontra nem na extensa descrição global da nova ordem mundial nem nas propostas programáticas do breve capítulo final. Isto é escandaloso, tratando-se de um problema literalmente de vida ou morte para milhões de seres humanos.

Outro aspecto interessante de *Império* que críticos como Petras e Boron poderiam ter considerado mais detalhadamente é que H&N propõem sua nova visão global do Império como uma tendência, como um processo em curso. O livro começa com esta frase: “O império *está se materializando* diante de nossos próprios olhos”. E do mesmo modo em outras numerosas passagens. Por exemplo, quando falam do trabalho imaterial e da transformação dos meios de produção clássicos, exteriores, e sua reabsorção como próteses dos corpos produtivos, também se trataria de tendências (H&N 2002b: 13, 286, 371).

Qual o sentido de minha observação? Em primeiro lugar, as proposições tendenciais não se refutam com alguns poucos fatos empíricos, senão fundando –em teorias e fatos– supostas tendências alternativas, diferentes, vigentes em regiões espaço-temporais suficientemente extensas. E isto é o que fazem bem Boron e Petras, na minha avaliação. Mas neste momento minha observação convida a olhar com mais atenção a pirâmide do poder imperial que H&N propõem no capítulo 13

(H&N, 2002b: 285-289), à qual Petras não faz referência alguma, e Boron somente menciona, mas sem deter-se em seu interessante conteúdo. Lembremos que, no essencial, esta pirâmide de três níveis contém em sua terceira parte superior os dois grandes estados hegemônicos, com os Estados Unidos na cabeça, e os organismos transnacionais como o FMI, o BM, a OTAN. Em seguida, submetida a este nível superior, na terceira parte do meio da pirâmide encontramos a rede de empresas transnacionais, isto é, o mercado global, que por sua vez submete aos demais estados nacionais os mais débeis e/ou periféricos. E finalmente, na base da pirâmide aparece a multidão, supostamente representada por idealizadas ONGs, meios massivos de comunicação e, horror! a Assembléia Geral da ONU.

Pois bem, esta pirâmide representaria para H&N, numa primeira aproximação, a situação planetária atual, empírica, sobre a qual atuação, ou melhor, continuarão atuando cada vez mais as tendências rumo ao império. Advirta-se que a pirâmide é bastante próxima às visões que Petras, Boron e outros marxistas têm da atual ordem mundial. H&N não afirmam ingenuamente que os estados nacionais e o imperialismo já se evaporaram, senão que declinam e começam a transferir funções a agências imperiais. Enquanto isso, remarcam a importante função mediadora que os estados periféricos continuam exercendo para representar simultaneamente seus principais mandantes, as empresas transnacionais, e a suas multidões empobrecidas, as quais, na medida em que ainda possam fazê-lo, insistem H&N, devem continuar disciplinando, enquadrando na idéia de povo, de comunidade nacional responsável e obediente (H&N, 2002b: 286). No mesmo sentido dizem H&N: “[É] extremamente importante que o império utilize seus poderes para manipular e orquestrar as diversas forças do nacionalismo e do fundamentalismo” (H&N, 2002b: 361-362).

É claro, repito, que Boron e Petras não ignoram isto: por isso opõem às tendências postuladas por H&N tendências alternativas e de suficiente alento, empírica e teoricamente fundadas, a modo de refutação da visão dos autores. Mas ao ser sua apresentação das teses de H&N simplificada, o leitor distraído pode acreditar que H&N meramente afirmam a tese ingênua da inexistência atual ou iminente dos estados nacionais, por um lado. Mas por outro, e isto é o mais importante, propor tendências imediatamente sugere, na tradição inspirada em *O Capital* de Marx, a possibilidade de contra-tendências co-presentes que atenuam, desviam ou bloqueiam a tendência principal. E há algo importante neste sentido no livro de

H&N que Boron, Petras e outros críticos tampouco destacam. Trata-se do seguinte. H&N começam no livro delineando os aparatos de comando transnacional, ou antes a produção jurídica globalizante do império. Isto é fortemente castigado por Boron como formalista e idealista, quando a meu juízo é um ponto de partida tão válido como qualquer outro, sob a condição de que o jurídico seja a seguir reintegrado à totalidade material, o que H&N tentam fazer em capítulos seguintes, não importa agora se com êxito ou não (e acompanho Boron em assinalar que a explicação materialista não chega satisfatoriamente, também quando assinala a apologia fortemente ideológica que H&N fazem do constitucionalismo dos Estados Unidos). Na realidade, a ênfase nos aparatos de comando centralizado, global, ou na tendência a constitui-los e legitimá-los juridicamente, é um ponto de partida conveniente se o que se trata de destacar é justamente um dos aspectos que marcariam as diferenças cruciais entre império e imperialismo.

Mas o que me interessa aqui não é realmente isso, senão que há argumentos de H&N, não tão desenvolvidos como mereceriam, no sentido de que uma mais ou menos coerente e completa legitimação jurídica do império é impossível, porque a ebulição produtiva e rebelde das multidões obriga o braço militar do império em formação a intervir constantemente, arrastando o direito a ser uma justificação da emergência da polícia, mais do que o inverso (H&N, 2002b: 35, 52-53, 70). Aqui se adverte no texto de H&N a presença dos três registros lacanianos do real, do simbólico e do imaginário: o império como ordem jurídica global é um fechamento simbólico impossível, incapaz de aprisionar e estabilizar uma multidão real que o excede por todas as partes. Em seu conjunto, conseqüentemente, o império teria algo de um real laciano ausente, impossível.

Isto esclarece um pouco a enigmática tese do império como um vazio, um não-lugar, e a tese de que o mesmo processo de geração do império é também o de sua corrupção.

Voltando à legitimação e viabilidade do império, H&N admitem que ao não ser possível formal-juridicamente, tal viabilidade deve ser conquistada de forma pragmática e híbrida, como a eficácia oportunista, sempre precária, da maquinaria global de biopoder, resultante da combinação –adequada ao conflito do caso– de repressão, persuasão mediante imagens e discursos *mass mediáticos*, produção jurídica *ad hoc*, incorporação ao consumo e à produção

(H&N, 2002b: 52-53). Não se trata, portanto, de uma visão meramente formal-jurídica.

Uma vez mais, estas são figuras do caleidoscópio, planos de holografia não facilmente distinguíveis no texto de outras figuras e planos. Pouco depois de apresentar sua pirâmide do poder imperial, H&N nos oferecem outra imagem, um pouco borrada, não muito explicada, mas suficientemente delineada –a imagem principal talvez, e a qual é destacada por críticos como Petras e Boron: que no processo de declínio dos organismos estatais na pirâmide caminha-se não para uma mistura de formas espaciais, senão para uma hibridação de funções não mais localizáveis. O não-lugar do poder é ou tende a ser diretamente a totalidade do mercado mundial com seus aparelhos, ou melhor, funções transnacionais de comando financeiro, militar, etc., ambos confrontados agora sem mediações estatais à multidão global em efervescência (H&N, 2002b: 292-294).

Alberto Bonnet, um jovem economista marxista, dá um belo título a seu comentário –certamente agudo– de *Império: “Suponiendo a Neptuno”* (Bonnet, 2002). O título deve-se ao fato de que, segundo Bonnet, H&N se confessam incapazes de mostrar qual lugar e qual organismo correspondem ao centro do império, mas supõem –como o astrônomo Leverrier para explicar certos desvios dos cálculos newtonianos de seu tempo– que deve haver algo ali, e em consequência supõem a existência de Netuno, que neste caso seria o mercado mundial e seus aparelhos ou funções de comando globais. Por que haveria de existir algo? Por que não poderia existir um vazio real nesse suposto não-lugar?, pergunta-se Bonnet. Na minha opinião, um dos planos, e não o menos visível da holografia de H&N, afirma precisamente esse vazio real, substituindo neste caso uma ontologia da presença plena por outra da ausência ou da negatividade.

A consequência política desta interpretação merece ser destacada. Não seria a de uma interconexão pacífica e niveladora das multidões no mercado mundial, missão facilmente rebatível, senão esta outra: é possível que antes que as tendências ao império, intrinsecamente instáveis e finalmente impossíveis, se atualizem e, portanto, antes que os estados nacionais e os antagonismos imperialistas acabem de declinar, toda a maquinaria híbrida e precária do biopoder global em formação vá pelos ares pela ação da multidão.

Num recente trabalho sobre “El Imperialismo del siglo XXI”, Claudio Katz, outro influente economista marxista argentino, constata também, do mesmo modo que Boron e Petras, a crescente pertinência do conceito de imperialismo no capitalismo atual. A exação e domina-

ção da periferia pelo centro são também a seu juízo uma realidade que se exacerba (Katz, 2002)². Nisso, os aportes marxistas do começo do século XX mantêm uma importante atualidade. Mas o que lhe interessa é repensar o outro aspecto que a teoria clássica do imperialismo explicava: não mais a sangria e a submissão da periferia, senão a relação entre as potências centrais, que na visão clássica era de competição, resolvida através da guerra. Esta relação não se dá da mesma maneira hoje. Retomando alternativas que Ernest Mandel havia considerado nos anos 70, caberia perguntar se o predominante hoje é a competição inter-imperialista, por exemplo segundo a hipótese de Petras de um neo-mercantilismo sem guerras entre grandes potências, mas com controle militar e guerras nos territórios periféricos; o clássico “ultra-imperialismo” de Kautsky, hoje revigorado como transnacionalismo do “Império pós-moderno” por H&N; ou o “superimperialismo” consistente no predomínio de uma superpotência não só sobre a periferia senão sobre o resto das grandes potências, quase reduzidas por isso a condição periférica.

Tanto Petras como Boron rejeitam as teses de H&N e afirmam a vigência do imperialismo. Mas com matizes diferenciais. Petras, a partir de sua visão de um neomercantilismo em andamento. No caso de Boron, sua insistência no poder dos Estados Unidos poderia nos fazer pensar numa perspectiva superimperialista. No entanto, fala explicitamente de uma hegemonia, e não de um controle total ou quase-total norte-americano. Katz opina que hoje nenhum dos três modelos lidera predominantemente, muito menos em estado puro. Há uma combinação de tendências concorrencistas, globalizadoras e superimperialistas, que aumenta as desigualdades e a instabilidade do sistema total ao aumentar o número e tipo de atores nacionais, regionais e globais, econômicos, sociais, políticos e militares, e ao se diversificar as relações de competição, instável negociação, conflito. Katz opina que H&N refletem em seu modelo imperial tendências globalizantes de grande importância que operam realmente hoje. Mas as exageram de maneira extrema.

Cabe acrescentar aqui algo aparentemente insignificante, mas na realidade importante. Tanto Petras como Boron usam em algumas ocasiões a expressão “império”. Não se trataria de uma mera variação retórica de “imperialismo” senão, creio, de um reconhecimento, como

2 Claudio Katz, Alberto Bonnet, etc. conformaram o EDI-Economistas de Izquierda, cujo valioso programa econômico socialista para a crise argentina pode ser encontrado em <www.geocities.com/economistas_de_izquierda> (data de acesso 4/10/2002).

o de Katz, da necessidade de pensar o novo, que inclui –mas a isso não se reduz– as tendências globalizadoras não só econômicas e financeiras senão políticas, etc. Isto é, que caberia falar de império com imperialismo (título do artigo citado de Petras), e não, como H&N, de império sem imperialismo. Boron intitulou sua intervenção no primeiro Fórum Social Mundial de Porto Alegre “A nova ordem imperial e como desmontá-la” (Boron, 2001). Já nesse texto Boron a empreende brevemente contra *Império* de H&N. No entanto, escreve:

Estamos na presença de um projeto animado pelo propósito de organizar o funcionamento estável e, a longo prazo, de uma ordem econômica e política imperial –um império não-territorial, talvez, com muitos traços novos produto das grandes transformações tecnológicas e econômicas que tiveram lugar desde os anos setenta. Mas império, enfim. Daí nosso radical desacordo com a recente obra de H&N na qual se sustenta a tese não só paradoxal como completamente equivocada do “império sem imperialismo” (Boron, 2001: 47).

Referindo-se ao FMI, ao BM, Boron escreveu alguns parágrafos antes:

Estas são as instituições “supranacionais” e globais que, hoje em dia, constituem o embrião de um futuro governo mundial (Boron, 2001: 47).

Boron parece ter mudado um pouco seu pensamento entre essa intervenção no FSM e seu livro sobre H&N. Porém, aproveitarei ambos os textos como complementares, o de 2002 que enfatiza o imperialismo, e o de 2001 que propõe a fórmula “império com imperialismo”. O risco de ater-se somente ao livro de 2002, na minha opinião, é o de ser persuadidos a rejeitar as idéias de H&N na sua totalidade, sem poder separar o joio do trigo.

Em seu livro sobre *Império* Boron retoma seu pensamento da intervenção no FSM somente parcial e impacientemente, pondo mais ênfase no velho do que no novo da atual ordem mundial:

Estaríamos muito mais próximos da verdade se parafraseando Lênin disséssemos que o império é a “etapa superior do imperialismo” e nada mais (Boron, 2002: 138).

Para concluir esta seção, a visão imperial pós-moderna de H&N revela-se como uma exageração doutrinária, ideológica, de reais tendências à centralização do comando global do capital no econômico-financeiro, no jurídico-político, no cultural. Ao advertir somente estas tendências parciais,

centralizadoras e homogeneizadoras, são desfiguradas a exação imperialista da periferia pelo centro e as relações de competição e hegemonia entre os grandes estados e capitais nacionais. No calor de sua polêmica com H&N, em alguns momentos Boron tende a cometer o erro inverso. Porém, reunindo o melhor de cada pensamento podemos apreciar a importância e a possibilidade de nos aproximarmos da “mistura” concreta das três ou mais tendências –globalistas, concorrencistas e superimperialistas ou hegemônicas– na ordem planetária, como o pede Katz. Se apelamos aos dois textos de Boron aqui cotados, surge a simples e esclarecedora hipótese de que o grau de centralização global, imperial, alcançado, é importante, e que, no entanto, não implica um declínio do imperialismo. Pelo contrário, as agências globais como o FMI, o BM, a OTAN, etc., são principalmente controladas pelo G8, que em seu interior reconhece a hegemonia, mas não o poder absoluto superimperialista, dos Estados Unidos. No interior dessas agências globais é dirimida a competição pelo controle comercial-militar das diversas regiões periféricas, etcetera.

CONSEQÜÊNCIAS POLÍTICAS PRÁTICAS DAS VISÕES EM DEBATE

Gostaria de agora comparar brevemente algumas das conseqüências políticas práticas que H&N, por um lado, e seus críticos marxistas, por outro, extraem de suas respectivas visões do império ou do imperialismo, ou mais precisamente do império sem imperialismo e do império com imperialismo.

Aproveitando a paráfrase de Lênin por Boron, poderíamos começar dizendo que H&N certamente aceitariam esta outra paráfrase possível: “o império, verdadeira etapa superior do capitalismo”. E como assim se mostrariam, como em vários outros assuntos que mal mencionarei, excessivamente respeitosa da tradição, e em tal sentido dogmáticos e conservadores. Refiro-me a que para H&N, como para Lênin ou ao menos para o leninismo standard, “etapa superior” significa última etapa conducente necessariamente para além do capitalismo. H&N afirmam categoricamente que, dado que o império inevitavelmente decai ao mesmo tempo que emerge, e que inevitavelmente põem em movimento a uma multidão cooperativa e rebelde, o “acontecimento” da revolução advirá com a mesma inevitabilidade; de fato, o comunismo já estaria num estado relativamente avançado de gestação dentro do império (H&N, 2002b: 202, 374). Somente num único momento de maior cautela se permitem atenuar um pouco estas metáforas naturalistas de gestação, bem marxianas, para dizer que o império prepara os cromossomos, não o embrião do comunismo.

Em H&N há muito de novo e valioso, creio, mas também muito vinho velho em odres novos. Por exemplo, como complemento do que parece ser um excesso subjetivista, voluntarista, adquirido em seus anos de “autonomismo” italiano, H&N costumam recair num economicismo bastante tosco, apenas dissimulado pelo fato de que agora se fala de trabalho imaterial, de próteses produtivas, etc. Como assinala Alberto Bonnet, não é de estranhar que ao rejeitar a dialética, o enfoque econômico de H&N mostre-se separado entre autonomismo e regulacionismo estruturalista (Bonnet, 2002). Sem negar que o projeto de um “Marx para além de Marx” pode requerer a recuperação de insuspeitos tesouros teóricos da modernidade em seus primórdios, da pré-modernidade ou de culturas não ocidentais muito diversas, H&N parecem ter se aferrado em sua opção por Espinosa contra Hegel e mesmo contra Marx.

O economicismo de H&N aparece também em sua tese de que a medida que o processo produtivo produz a gradual incorporação e portanto reapropriação dos meios de produção como prolongamentos do corpo individual e coletivo, nos aproximamos gradualmente de um “umbral” para além do qual se produzirá inexoravelmente o “acontecimento”, a revolução (H&N, 2002b: 372).

Voltando às conseqüências políticas práticas, aquelas que o leitor militante encontra –ansioso depois de 350 páginas de árdua leitura– são, em princípio, antes de mais nada breves e decepcionantes. Pois bem, agitemos o caleidoscópio uma vez mais e digamos, com Alberto Bonnet, que mesmo nesse final telegráfico também nos chega algo simples mas muito importante: se o império é global, o contra-império, a luta da multidão, deve ser igualmente global. Aparentemente, o texto de *Empire* aparecido em fevereiro de 2000 foi entregue à imprensa antes do grande protesto “global” de Seattle em novembro de 1999, em rigor não a primeira jornada de luta mas uma que costuma ser destacada como origem de um novo ciclo de lutas. De modo que o texto de H&N tem um certo caráter preditivo ou pelo menos explicativo não desprezível, mesmo reconhecendo, como já se disse, o caráter parcial da tendência globalizadora da qual se ocupam, e os exageros às vezes delirantes que resultam dessa preferência.

De resto, como mostraram críticos como Boron, Zizek e outros, as propostas programáticas do capítulo final de *Império* são uma mistura de timidez reformista e utopismo impraticável. Cidadania global, salário social universal, e um objetivo estratégico reduzido a propaganda imediata ou mesmo a tendência empírica em curso: a reapropriação

dos meios de produção –correspondentes ao trabalho crescentemente imaterial, como já se disse.

Referindo-se criticamente ao FSM de Porto Alegre, Negri declarou numa entrevista: “Não pode se manifestar contra o G8 dizendo ‘outro mundo é possível’, e depois não praticar coletivamente um êxodo” (Negri, 2001). Negri propõe, por acaso, marchar de Porto Alegre ao Mato Grosso para emular São Francisco de Assis, mesmo com uma fauna pouco amigável de jibóias, tucanos e mosquitos? Num balanço do Segundo FSM publicado na *New Left Review*, Hardt por um lado critica “pela esquerda” a orientação dominante do encontro, hegemonizado por ATTAC-França e pelo PT, mostrando seu programa relativamente estatista, terceiro-mundista, antineoliberal, mas não anticapitalista. Porém, numa passagem posterior, ao se referir à crise argentina e tomar partido pelos piquetes e assembléias populares, e pelo lema de “fora todos”, Hardt mostra que não é possível aqui dar uma saída à crise rompendo com as recomendações do FMI (Hardt, 2002b).

Estamos finalmente, então, diante dos defensores do império capitalista disfarçados de monges comunistas pós-modernos? Evitemos uma vez mais perder a paciência. Em outra entrevista, Negri esclarece que o que cabe fazer é um êxodo massivo, mas não fala do Mato Grosso e seus tucanos, senão que propõe aos homens e mulheres do planeta não tentar reformar nem serem representados no interior do FMI e do BM, e sim uma deserção coletiva, uma ruptura da multidão global com esses organismos (H&N, 2000). E isto já não é delirante, forma parte das discussões táticas e estratégicas de grande parte da esquerda mundial. Pode-se e deve-se romper com o FMI? Essa ruptura pode ser só nacional, ou deve ser ao menos regional ou inclusive global?

Para terminar, de uma visão como a de Claudio Katz, de uma combinação de tendências imperialistas competitivas, globalizadoras e superimperialistas, depreende-se que a luta contra o capitalismo deve ser igualmente combinada: de classes no interior de cada nação, luta antiimperialista de nações e regiões contra os amos do mundo, e também lutas globais contra o “império”. Creio que Boron, Petras e muitos dos marxistas latino-americanos ou amigos de nossa terra concordam com isto, ainda que com matizes diferenciados. Em *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre* já citado, várias das contribuições se orientam para uma ampla articulação e acumulação destas diversas forças e lutas para a construção paciente e coletiva de um movimento contra-hegemônico, tanto antineoliberal como anticapitalista (Seone e Taddei, 2001).

H&N enumeram os grandes instrumentos de poder do império: o dinheiro, o éter das comunicações, e a bomba (H&N, 2002b: 315 e ss.). No entanto, seu excessivo otimismo leva-os a afirmar delirantemente que “na realidade, nós (a multidão) somos os amos do mundo” (H&N, 2002b: 351), e a profetizar que o império é inevitavelmente a etapa do capitalismo anterior ao comunismo global. Os poderes destrutivos do império seriam finalmente impotentes. Da barbárie engendrada pelo império H&N falam ingênua e metaforicamente, dando-lhe um signo imediatamente positivo e criador (H&N, 2002b: 203). Ao desastre ecológico somente dedicam uma alusão passageira: ainda não se reveste de gravidade crítica (H&N, 2002b: 252). Em compensação, para nós socialistas que debatemos em vinculação com as lutas concretas de nossos povos, talvez a primeira certeza seja a de que se não continuamos articulando nossas forças, a barbárie imperial já instalada, a degradação e a destruição da humanidade e do planeta, que já tem gravidade crítica, podem chegar a ser irreversíveis. Mas a segunda convicção é que a correlação de forças muito desfavorável imposta pela globalização neoliberal parece começar a se reverter, e que vale a pena apostar nosso resto de dignidade na luta contra o neoliberalismo e o capitalismo (Boron, 2001: 32-33, 49, 52-60).

OBSERVAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE “MULTIDÃO”

H&N receberam abundantes críticas a seu conceito de “multidão”, e reconhecem que muitas são merecidas (H&N, 2002a; Negri, 2001; 2002a; 2002b). Conseqüentemente prometem desenvolver mais o assunto no segundo volume de *Império*.

No entanto, pessoalmente, encontro também na relação com a “multidão” vários casos de críticas um pouco precipitadas e excessivamente hostis, mas não por isso inteiramente injustas. Assim, Boron despacha rapidamente o conceito, atribuindo-lhe não sem razão ser “sociologicamente vazio”. Como muitos outros críticos marxistas, Boron supõe que a multidão esvazia o conceito de classe e de luta de classes. Diante da incerta aplicação empírica do conceito, Boron pergunta a H&N se a multidão inclui os empresários, os trabalhadores, os desempregados, e/ou “os paramilitares e os esquadrões da morte” com os quais o capital sufoca as lutas dos submetidos do Terceiro Mundo (Boron, 2002: 103). Isto é abrupto e um pouco injusto. Se com maior paciência o leitor registra uma suficiente quantidade de aparições do termo “multidão” no livro de H&N, observará que é caracterizada quase invariavelmente, explícita ou tacitamente, por sua rebeldia libertá-

ria, por sua luta de classes, etc., o que *prima facie* as distingue terminantemente dos esquadrões da morte. Por exemplo, lemos em uma das primeiras aparições importantes do termo:

Até poderia se dizer que a construção do império e de suas redes globais é uma resposta às diversas lutas empreendidas contra as maquinarias modernas do poder e, especificamente, à luta de classes impulsionada pelo desejo de libertação da multidão. A multidão deu nascimento ao império (H&N, 2002b: 55-56).

A multidão produtiva é uma e outra vez identificada por H&N com o proletariado (nunca com as forças repressivas ou os esquadrões da morte!) (H&N, 2002b: 71, 151, 364). Ao mesmo tempo, uma razão de ser principal do novo termo é sua diferenciação em relação a “povo” e inclusive também a “classe” (H&N, 2002b: 104-106). Como conciliar tantos empregos diversos e aparentemente contraditórios?

O que muitos críticos não parecem considerar é o duplo nível em que funciona o conceito de “multidão”. Antes de tudo trata-se de um conceito ontológico e antropológico, cuja vigência deve se situar especialmente a partir da revolução humanista renascentista. Segundo H&N, há um primeiro florescimento da modernidade, rapidamente sufocado pelo poder do capital e do Estado, em que os indivíduos se descobrem imanentes à natureza, ao ser, e se proclamam seres livres e autodeterminados, criadores, constituintes de seu mundo social. O conjunto de tais indivíduos que emergem e se descobrem como livres e criativos é a multidão, primordialmente manifestada nas utopias igualitaristas, industrialistas e artísticas de Bacon, Moro, Campanella; na filosofia da imanência e da democracia absoluta de Espinosa. Cedo, contudo, esse florescimento é canalizado, disciplinado pelo capital e pelo estado modernos –uma segunda modernidade ilustrada– que sufoca a imanência autodeterminada mediante a transcendência do estado e a transcendentalidade da razão formal, que se autolimita para não chocar com a religião, o estado e o capital.

Na segunda modernidade ilustrada e disciplinadora a serviço do mercado capitalista, a multidão de indivíduos criativos, potencialmente universal, genérica e cosmopolita, é canalizada e controlada no molde das classes produtivas, submetidas e dos povos nacionais, hostilmente zelosos de seus particularismos. “Classe”, “proletariado”, “povo”, “luta de classes”, “imperialismo”, etc., não se opõem, portanto, a “multidão”, visto que designam transformações históricas desta.

A multidão de produtores cooperativos do “trabalho imaterial”, sob o império pós-moderno em formação, é explicitamente caracterizado por H&N como um “novo proletariado e não uma nova classe operária industrial” (H&N, 2002b: 364). Em suma, o conceito ontológico-antropológico de “multidão” –primeiro nível do conceito– adquire cambiantes modulações históricas empíricas, segundo nível do conceito.

H&N supõem que na transição para o império, a multidão produtiva, cooperativa no trabalho imaterial, afetivo e simbólico, é tão flexível e nômade, tão associativa, criadora por incorporação de saberes e próteses produtivas, que sua “essência” ontológico-antropológica “primigênia” –humanista renascentista– de indivíduos criativos auto-determinados começa a aflorar novamente, a romper o colete de classes e povos, a solapar as formas disciplinares dos estados e de suas fronteiras, etc. de modo que a multidão começa a constituir uma sociedade sem classes nem estado, já sob o império³.

Creio que o que foi dito até aqui basta para corrigir a atribuição ao conceito de “multidão” de uma pura vacuidade de significado e sua fácil associação com um conteúdo de peso ético-político tão negativo como os “esquadrões da morte”. Mas dito isto, as dificuldades do conceito aparecem imediatamente. É evidente que há uma distância importante, não salva teoricamente, entre o sentido ontológico-antropológico do conceito, altamente normativo e idealizador, e seu sentido empírico-histórico, sociológico, etc. Já atribuir ao humanismo renascentista a emergência massiva de semelhante multidão de indivíduos criativos autodeterminados mostra-se uma evidente idealização anacrônica. Na realidade, tudo indica que H&N, que querem que seu herói seja antes Espinosa do que Marx, transladaram de forma caprichosa ao Renascimento o conceito marxiano de “indivíduos livremente associados”, somente concebível pelo materialismo histórico sob condições de propriedade coletiva dos meios de produção, planificação científica e democrática do trabalho e da distribuição, alta produtividade e cultura, no contexto de uma mutação qualitativa e de uma redução quantitativa

3 Aqui aparece uma entre tantas dificuldades da interpretação da história de H&N. Além de que o conceito de pós-modernidade nunca foi claramente definido, senão caracterizado pela acumulação de notas econômicas –eclipse da dialética, etc.–, não está explicado porque a multidão de indivíduos auto-determinados e criativos que aflora na primeira modernidade possa e deva se realizar somente no pós-império, e não numa nova, segunda ou terceira modernidade.

do trabalho, numa palavra sob o comunismo industrial pós-capitalista e não na sociedade proto-capitalista.

O leitor pode acompanhar H&N de bom grado quando narram a história do disciplinamento classista e nacional da multidão, mas as coisas pioram quando se supõe que na transição ao império e sua superação comunista, isto é, diante de nossos olhos, as classes e povos estão recuperando seu ser profundo de multidão de indivíduos livremente criadores. Com efeito, onde estão tais indivíduos e inclusive multidões de indivíduos autodeterminados e nômades, que parece tão difícil vê-los? H&N obviamente não podem exemplificar sua categoria com a maioria de esfomeados, excluídos ou escravos assalariados do capitalismo atual –condenados a não poder efetuar, nem tampouco sequer imaginar ou desejar nomadismo algum– senão somente com uma ínfima minoria de produtores de conhecimento, de arte e comunicadores, de indivíduos que possuem próteses cerebrais como computadores portáteis, próteses visuais como câmaras fotográficas ou video-filmadoras, próteses auditivas como telefones celulares. Tal é a ilustração oferecida por H&N ao descrever o recente protesto global de Gênova, onde tais próteses, com efeito, desempenharam um importante papel para evitar a censura oficial dos meios massivos e difundir imagens e informação veraz sobre o assassinato pela polícia de um jovem manifestante trabalhador (Negri, 2002a). Semelhante importância tiveram para dar a conhecer o espancamento de Rodney King em 1991, que incendiou a rebelião de Los Angeles em 1992, e algo parecido se pode destacar na ocasião do assassinato de dois jovens desocupados “pique-teros” em Buenos Aires em agosto de 2002.

Dado que o conteúdo fortemente normativo e idealizador do conceito de multidão, isto é sua escassa exemplificação atual, e a pouco crível tese tácita de H&N de que a enorme massa de esfomeados, excluídos e explorados esteja a caminho –caminho gradual e visível, supõem, para o cúmulo, H&N– de converter-se em uma multidão de indivíduos livremente criativos, com efeito, o conceito de “multidão” tende a perder conteúdo empírico-sociológico, mas não assim ontológico-normativo.

Uma dificuldade notória de H&N e sua “multidão” aparece a propósito dos desocupados. São escandalosamente ignorados como grupo humano e social até o ponto de ser impossível fazê-lo. Antes disso, H&N –como bem dizem Boron, Ludmer e outros críticos, atribuindo ao planeta o que vêm ou crêem ver a partir do centro do império– nos descrevem uma economia “pós-industrial”, ou de “trabalho imaterial”, e de pleno

emprego! Isto quer dizer que, contra aqueles que afirmam que “multidão” substitui “classe”, a verdade é antes o inverso: a princípio o conceito peca pelo produtivismo e “trabalhismo” –mais precisamente pelo “proletarismo”. Quando finalmente H&N não têm mais remédio do que reconhecer os enormes contingentes humanos excluídos do emprego, que a princípio não se vê que cumpram com os atributos da multidão nômade, livremente criativa e plena de próteses potenciadoras de seus talentos, não atinam mais do que a incorporá-los por decreto à multidão, sem explicação suficiente:

À medida que se dilui a distinção entre produção e reprodução, também se dilui a legitimação do salário familiar. O salário social se estende muito além do âmbito da família à multidão em sua totalidade, inclusive aos desempregados, porque toda a multidão produz e sua produção é necessária do ponto de vista do capital social total (H&N, 2002b: 365).

O que vemos diluir-se aqui são os contornos empíricos do conceito de multidão, que foi estirado para não ficar tão pobre em referentes observáveis. O mesmo acontece em outras duas passagens:

na democracia, toda a sociedade, a multidão em seu conjunto, governa (H&N, 2002b: 176).

uma multidão fluida e amorfa que, certamente, está sulcada por linhas de conflito e antagonismo, ainda que (sem) uma fronteira fixa e eterna (H&N, 2002b: 185).

Nestas passagens, H&N parecem ter oscilado do extremo ontológico-normativo muito restritivo, para se colocar muito próximo do extremo oposto em que “multidão” significa o mero conglomerado empírico de indivíduos, a população. Deste ponto de vista então, cabe reconhecer a pertinência da pergunta de Boron sobre se o conceito abarca as diversas classes sociais, inclusive os paramilitares e os esquadrões da morte.

BIBLIOGRAFIA

- Bellamy Foster, John 2001 “Imperialism and ‘Empire’” in *Monthly Review*, Vol. 53, Nº 7, Dezembro. [Tradução em espanhol publicada no ano de 2000 pela revista *Herramienta* (Buenos Aires) Nº 20].
- Bonnet, Alberto 2002 “Suponiendo a Neptuno. Un comentario crítico de *Imperio*” em *Cuadernos del Sur* (Buenos Aires) Nº 23.

- Em <<http://www.iade.org.ar/iade/Dossiers/imperio/3.8.html>> data do acesso 04/X/2002.
- Boron, Atilio 2001 “El nuevo orden imperial y cómo desmontarlo” em Seoane, José e Taddei, Emilio (comps.) *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre* (Buenos Aires: CLACSO).
- Boron, Atilio 2002 *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).
- Davis, Mike 1990 *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles* (Londres:Verso).
- Deleuze, Gilles e Guattari, Félix 2000 (1980) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos).
- Hardt, Michael 2002a “Argentina es una inspiración” em *Tres Puntos*, N° 264, 18 de julho.
Em <<http://www.3puntos.com/seccion.php?numero=275&archivo=264cul01&seccion=archivo>> data do acesso 4/10/2002.
- Hardt, Michael 2002b “Porto Alegre: Today’s Bandung?” in *New Left Review*, N° 14, Março-Abril. Em <<http://www.newleftreview.net/NLR24806.shtml>> data do acesso 4/10/2002.
- Hardt, Michael e Negri, Antonio 2000 “Imperio/éxodo. Un coloquio en línea con Michael Hardt y Toni Negri”. Organizado pela editora Barnes & Noble, texto em inglês disponível em <<http://amsterdam.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-0005/msg00022.html>> data do acesso 4/10/2002. [Versão espanhola em <<http://www.iade.org.ar/imperio/4.9.html>> data do acesso 4/10/2002].
- Hardt, Michael e Negri, Antonio 2002a Entrevista concedida a Nicholas Brown e Imre Szeman em *Cultural Studies*, February, 16. Em <<http://webpages.ursinus.edu/rrichter/frames82.htm>> data do acesso 4/10/2002.
- Hardt, Michael e Negri, Antonio 2002b (2000) *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
- Katz, Claudio 2002 “El imperialismo del siglo XXI”, junho de 2002. Em <www.eltabloid.com/claudiokatz> data do acesso 4/10/2002.
- Ludmer, Josefina 2002 “Una agenda para las multitudes” em *Clarín* (Buenos Aires) 27 de agosto. Em <<http://old.clarin.com/suplementos/zona/2000-08-27/i-00501d.htm>> e em <<http://www.iade.org.ar/imperio/7.3.html>> data do acesso 4/10/2002.
- Marx, Karl 1973 *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultura Económica) Vol. I, II e III.
- Negri, Antonio 2001 “Imperio, multitud, éxodo. Intervención en la Universitá ‘La Sapienza’”, 30 de outubro. Em <<http://www.iade.org.ar/imperio/4.10.html>> data do acesso 4/10/2002.
- Negri, Antonio 2002a “Así comenzó la caída del imperio” em *LATINacoop Europa*, 22 de março.
Em <<http://www.rebellion.org/sociales/negri220302.htm>> data do acesso 4/10/2002.

- Negri, Antonio 2002b “El capital ya no tiene capacidad de dominio” em *Tres Puntos* (Buenos Aires) N° 268, 15 de agosto.
Em <<http://www.3puntos.com/seccion.php3?numero=275&archivo=268eco01&seccion=archivo>> data do acesso 4/10/2002.
- Petras, James 2001 “Imperio con imperialismo”, 29 de outubro.
Em <<http://www.iade.org.ar/imperio/3.9.html>> data do acesso 4/10/2002.
- Seoane, José e Taddei, Emilio (comps.) 2001 *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre* (Buenos Aires: CLACSO).
- Žižek, Slavoj 2001 “Comentario de *Empire*” em *Sueddeutsche Zeitung*. Em <<http://webpages.ursinus.edu/rrichter/hardtrev.htm>> data do acesso 4/10/2002.

MIGUEL ÁNGEL ROSSI*

A FILOSOFIA POLÍTICA DIANTE DO PRIMADO DO SUJEITO E DA PURA FRAGMENTAÇÃO

*[...] depois do que aconteceu, não existe mais
o inócuo ou o neutro. Depois que milhões
de homens inocentes foram assassinados,
comportar-se filosoficamente como se ainda
existisse algo inofensivo sobre o qual discutir,
como se disse, e não filosofar de tal maneira
que o indivíduo tenha que se envergonhar dos assassinatos,
seria certamente para mim uma falta contra a memória*

Terminología Filosófica
Theodor W. Adorno

APROXIMAÇÕES AO NIILISMO COMO REFERÊNCIA DE SENTIDO

Pode parecer paradoxal que o subtítulo de minha reflexão gire em torno do conceito de niilismo justamente em alusão a um perspectivismo de sentido, sobretudo quando uma das notas essenciais em referência

* Professor Titular de Teoria Política e Social I, Professor Adjunto de Teoria Política e Social II, Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires (UBA). Mestre em Ciências Sociais com orientação em Ciência Política, Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO-Argentina). Doutor em Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP). Pesquisador UBACyT.

àquele é a perda do sentido, o que em termos weberianos levaria o homem moderno a uma situação existencial que tal pensador caracterizará como “jaula de ferro”.

Mas para além da aparente contradição lógica ou semântica com a qual ressignificamos a categoria de niilismo, tal inconsistência parece desvanecer-se no ar quando começa a jogar de cheio o terreno das experiências históricas, obviamente em um sentido tênue, dado que incluímos nele dimensões culturais, políticas, sociológicas, filosóficas, etc. E é a partir destes horizontes concomitantes que se pode vislumbrar –e nisto radica meu suposto básico– que o niilismo tem jogado e joga na história do Ocidente um papel ou rol estrutural, justamente o de interpelar, quando não o de convocar com força de necessidade, a marca de novos sentidos, figurações e inclusive lógicas estruturantes e achados de fundamentos dos mais variados matizes e tonalidades. Daí a responsabilidade de pensar que tipo de ordem devemos construir como sociedade, sobretudo levando em consideração que os tempos de grandes fissuras também trazem em si, em geral, respostas radicais e axiologicamente opostas, seja para pensar instâncias fundantes de liberação ou para pensar instâncias de opressão. Com respeito à segunda possibilidade, entendo que a eclosão do nazismo é mais do que ilustrativa e, no que toca à sua dimensão filosófico-ideológica, introjeta uma cosmovisão que, ao se confrontar com a lógica niilista, lida essencialmente em chave economicista e tecnocientífica e situada por outra parte na expansão norte-americana, pretende como contrapartida uma espécie de reencantamento do mundo em busca de um fundamento absoluto. Nesse sentido, é interessante a apreciação de Safreanski com respeito a Weber: “Quinze anos antes, no início da República de Weimar, Max Weber havia exortado em um discurso famoso os intelectuais a suportar estoicamente o ‘desencantamento do mundo’, e havia prevenido quanto ao obscuro negócio do intencionado reencantamento por parte dos professores *ex cátedra*. Queira ou não, naquele 27 de maio de 1933 Heidegger está ali como profeta *ex cátedra*, empurrando para cima e com palavras marcialmente sonoras” (Safreanski, 1999).

Do mesmo modo, creio que é relevante explicitar os alcances de meu ponto de partida uma vez que se depreende do mesmo as condições de possibilidade para uma atenção específica no que diz respeito à emergência do niilismo em determinadas épocas de crises estruturais, como são os casos da fragmentação da *polis* grega, da queda do Império Romano, da transição do Medieval ao Renascimento. Rejeito a visão que faz do niilismo uma ancoragem exclusiva no mundo contemporâ-

neo. É certo que hoje podemos falar de um horizonte niilista, sobretudo no que toca à quantificação, horizontalidade e mercantilização dos valores, âmbito excessivamente trabalhado pelo pensamento alemão, começando inclusive por Hegel como antecessor de Nietzsche em relação à morte de Deus, passando em seguida pelo jovem Marx e pela problemática do “valor de troca” que em uma espécie de ruptura com o mundo qualitativo que tudo prostitui, e concluindo com Weber, Schmitt e a escola de Frankfurt, que para além de suas diferentes posturas teóricas coincidem na emergência e hegemonia da “razão instrumental” como um dos signos significativos do niilismo contemporâneo.

De toda forma, dever-se-ia falar da modalidade de niilismo contemporâneo sem por isso renunciar a indagar o fator comum que liga o transcorrer do niilismo como dimensão estrutural da vida do Ocidente. A esse respeito, é indubitável que tal ponto de entrecruzamento não pode ser outro senão a crise e a metamorfose dos valores sociais.

Quanto à especificidade contemporânea, impõem-se duas notas essenciais: a primeira nos introduz de cheio em um terreno metafísico, quando não teológico, enquanto indaga a questão do niilismo como perda ou esgotamento dos valores em função de um entrecruzamento que terá como principal interlocutor o Cristianismo, tanto em sua vertente católica como protestante, seja para estabelecer uma apologia da transcendência para o primeiro caso, como também da imanência para o segundo. Deste modo nos introduzimos na segunda nota, assumindo a suposição da conexão entre metafísica e política. Não por acaso todas as categorias metafísicas encontram tradução no reservatório da teoria política. Somente como modo de exemplificação pensemos na noção de transcendência como dispositivo para justificar a monarquia; a noção de imanência spinoziana; ou a noção de absoluto, que em termos políticos denominamos soberania.

Desta forma entende-se por que a problemática do niilismo vincula-se com força de necessidade ao esgotamento dos valores ocidentais, relacionados, por sua vez, com o que Nietzsche denominou “a morte de Deus”, tanto como fundamento teológico –Idade Média– ou suposição epistemológica –Modernidade¹; ambas as modalidades, garantias

1 No contexto moderno, especificamente no terreno da filosofia, Deus é tomado como fundamento gnoseológico, no caso de Descartes, enquanto modo de garantir verdades absolutas. E no caso de Kant, como critério epistemológico, dando lugar à representação. Assim, em *A Crítica do juízo* Kant coloca a possibilidade de pensar a natureza como um sistema de fenômenos naturais interconectados, como se tivesse sido criado por um arquiteto divino.

últimas ou primeiras –utilizando uma terminologia aristotélica– de toda possível axiologia. Em diálogo com a filosofia moderna, Nietzsche mostra como a morte de Deus traz consigo conseqüentemente a morte do fundamento, é claro, em sentido absoluto. Recordemos que tanto Descartes como Kant continuam apelando ao princípio da unidade divina como o único caminho possível para reunir a multiplicidade. Tal perspectiva extrapola também para o plano do sujeito moderno, quem agora ocupa o lugar do divino: o sujeito que reúne as múltiplas determinações. Mas mergulhemos em tal questão.

Há um consenso generalizado a partir do qual o pensamento de Nietzsche constitui um ponto de inflexão com respeito ao ideário da modernidade, ruptura que provoca uma ferida mortal ao caráter racionalista com o qual se caracterizou hegemonicamente o transcurso da filosofia ocidental. Deste modo, valendo-se da influência de Schopenhauer, Nietzsche dá o pontapé inicial ao que em termos gerais deuse por chamar o irracionalismo filosófico moderno. A esse respeito, recordemos que enquanto Hegel proclamava sua famosa frase “todo o real é racional e todo o racional é real” diante de um auditório repleto de alunos, em uma sala próxima Schopenhauer gozava da máxima impopularidade. Mas para além do dado anedótico que prenuncia um possível antagonismo, este se agiganta quando se entra no plano da teoria, e revela-se agora sim irrecuperável.

Schopenhauer toma como alvo de ataque a “majestade da razão”. Recuperando certa tradição filosófica, faz emergir com força a noção de vontade², caracterizada agora a partir de uma dimensão impessoal e cósmica, como cega pulsão devoradora de si mesma.

Schopenhauer não vacila em proclamar que o próprio intelecto é uma criação daquela para justificar seus fins pulsionais. Por detrás de toda racionalidade se esconde um jogo de pulsões, um jogo de poder. É inegável que é necessário outorga-lhe grande parte de “razão”, sobretudo em um mundo ocidental e cristão que desde o desdobramento de uma lógica imperialista se torna porta-voz dos valores democráticos e humanos, gerando a possibilidade de intrometer-se em todos os países que sua racionalidade tache como de barbárie.

Nietzsche retoma o caminho de Schopenhauer, mas diferentemente de seu mestre, que pretendia uma espécie de redenção da vontade, seu dis-

2 Schopenhauer dá início a uma tradição teórica que não só exerceu grande influência na tradição nietzscheana, como também na tradição freudiana, especificamente no que toca à noção de “inconsciente”.

cípulo reveste aquela de uma profunda conotação positiva. Mais que isso, será a única saída possível para um mundo aprisionado pelo niilismo.

Desta forma, à morte de Deus como centro fornecedor de sentido e último fundamento tanto do terreno metafísico como do gnoseológico e moral, sucederá, no trono, a “vontade de poder”, que não vacilará em pronunciar a superação do humanismo e o advento do “super homem” situado nas antípodas do bem e do mal.

Pretender esgotar o pensamento de Nietzsche neste trabalho seria mais do que uma ingenuidade. Por outro lado, tampouco é o objetivo. Não obstante, gostaria de deixar claro que o acento não está posto no que magistralmente Nietzsche entende por vontade de poder, senão nos caminhos hermenêuticos que tal noção abriu a partir do filósofo.

Para isso bastaria mencionar a eclosão do nazismo que em uma pretensa estética do horror se torna portador –falseando totalmente, a meu critério, o pensamento do filósofo– de um super homem provido de uma vontade de poder mais do que personalizada, também nas antípodas do bem e do mal, ou contrariamente –interpretação que compartilho em certo sentido– de uma vontade de poder –via foucaultiana– dinâmica e descentralizada, assim como a abertura a um perspectivismo axiológico desontologizado, ou o prenúncio da morte do sujeito reflexivo que desde a mediação heideggeriana nos abre a porta à pós-modernidade. Fica claro, então, como a partir de Nietzsche o pensamento contemporâneo adquire uma rota obrigatória, não só com respeito a uma dimensão filosófica, como também à sociológica e à política.

Sou consciente de que adentrar em todas estas linhas interpretativas excederia amplamente o objetivo deste trabalho. Toda eleição teórica implica uma renúncia, um recorte de um horizonte teórico muito mais abrangente. Nesta oportunidade me dedicarei, em primeiro lugar, ao pensamento de Heidegger somente no que toca à temática do nazismo conjuntamente com a crítica do filósofo à metafísica da subjetividade, enquanto em uma espécie de reverso Heidegger se vale daquela para discutir o nacional-socialismo. Do mesmo modo, gostaria de explicitar que a riqueza da filosofia de Heidegger excede os nefastos e estreitos marcos da ideologia nazi. No entanto, em detrimento de muitos intelectuais que pretendem cindir o pensamento de Heidegger absolutamente do nazismo, como se o filósofo em uma espécie de sublime ingenuidade tivesse incorrido no nazismo por mera contingência ou, o que é pior, mostrando a inoperância da racionalidade filosófica para os assuntos políticos, considero, como contrapartida que o estado

da metafísica nos dá a chave para o acesso à cosmovisão política em jogo. Em outros termos, se a filosofia expressa uma visão da totalidade, a mesma também se reproduz em certa medida no *ethos* ou na estrutura social em jogo, sobretudo quando um dispositivo ideológico consegue se cristalizar em tais totalidades. A aventura do nazismo está longe de situar-se somente na figura de Hitler, e incorreríamos em um erro se excluíssemos tanto os distintos setores sociais como também seus principais pensadores.

Em segundo lugar, me ocuparei da temática do sujeito, sobretudo em contraposição à leitura heideggeriana, enquanto o filósofo confere à metafísica da subjetividade uma essencialidade totalitária.

A EMERGÊNCIA DO NAZISMO E SUA CONFRONTAÇÃO COM O NILISMO

A temática relativa ao nazismo é tão vasta como complexa. Inumeráveis têm sido os textos e artigos que tomam aquela como principal objeto de interesse, não somente por motivações teóricas senão fundamentalmente teórico-práticas, mesmo que não seja mais do que para ativar uma memória que nos previna acerca do horror e da discriminação. Não obstante, e infinitamente longe de justificar o ideário nazi, creio relevantes duas das apreciações dos autores da *Dialética do Esclarecimento*. A primeira, tendente a compreender o nazismo como outra das formas possíveis da dinâmica do capitalismo, ainda que sem negar sua conformação sócio-política específica, vinculada tanto à história como à estrutura social da Alemanha, sobretudo no tocante ao horizonte de sentido. A segunda, tendente a perceber o nazismo como um dos possíveis rostos do totalitarismo, embora certamente não o único. Tal observação é mais do que importante, especialmente quando se leva em consideração a hegemonia de um determinado dispositivo ideológico que pretendendo ancorar todo o peso da barbárie na ideologia nazi silencia outras formas de totalitarismo, como são os casos do stalinismo e do imperialismo norte-americano.

No que diz respeito a tal problemática, talvez o texto de Jeffrey Herf (1983) intitulado *O modernismo reacionário* seja uma das contribuições mais profundas, que assombra por sua clareza magistral. Herf acentua com muita nitidez o grande paradoxo da Alemanha, que segundo minha própria opinião é o núcleo a partir do qual se pode compreender a matriz significativa do nazismo. Tratar-se-ia da aceitação da tecnologia moderna em expansão, ao mesmo tempo que uma profunda rejeição da razão ilustrada e de todos os postulados daquela. Esta é a razão da denominação do livro de Herf, enquanto os “modernistas

reacionários”, parafraseando o autor, eram nacionalistas que converteram o anticapitalismo romântico da direita alemã em algo distanciado do pastoralismo agrário orientado hacia atrás, apontando pelo contrário para os lineamentos de uma ordem belamente nova que substituíu o caos informe gerado pelo capitalismo por uma nação unida, tecnologicamente avançada. Tais nacionalistas pugnavam por uma revolução que reestabelecesse a primazia da política e do estado sobre a economia e o mercado, e que reintegraria assim os laços existentes entre o romantismo e o rearmamento da Alemanha. Esta cosmovisão –pontua Herf– deu-se por chamar “romantismo de aço”.

Herf continua argumentando que o credo modernista reacionário era o triunfo do espírito e da vontade sobre a razão e a função desta vontade como um modo estético que justamente estava para além do bem e do mal, o que em outros termos traria consigo a substituição da ética pela estética, embora esta última fosse uma estética do horror.

Por último, o autor de *O Modernismo reacionário* traz a relação a Benjamim para mostrar como tal pensador mostrou pela primeira vez que a modernização técnica e industrial da Alemanha não implicava a modernização em um sentido político, social e cultural mais amplo. Daí a rejeição alemã aos valores da revolução francesa, e daí também a especificidade do nazismo sustentado na crença em um homem novo, ancorado na pureza da origem, em diálogo com o ser e fazendo um bom uso dos entes.

HEIDEGGER E O NAZISMO: EM BUSCA DE UM SUJEITO CAÍDO

Difícil e árdua tarefa implica a indagação do pensamento de Heidegger com respeito ao nazismo. Muitas e antagônicas são as posturas intelectuais que gravitam em torno daquele. Uma das mais importantes consiste em opor Heidegger II contra Heidegger I, sob o argumento de que a recaída do pensador no nazismo se deveu fundamentalmente ao fato de que o filósofo continuou preso à filosofia da subjetividade. Inclusive, dita vertente teórica parte do pressuposto de que o nazismo é um tipo de humanismo, obviamente retomando o caminho do Heidegger II e da hermenêutica que o filósofo realiza em relação ao conceito nietzscheano de “vontade de poder”.

Como esquecer sua contribuição à fenomenologia, a ponto de poder falar de uma nova redefinição em termos de uma ontologia existencial, ou sua incidência na psicanálise que em sua vertente lacaniana se nutre de um ser estruturalmente caído e consegue desenvolver o registro do simbólico e do imaginário. Como não tornar presente a

pergunta heideggeriana acerca do sujeito da enunciação em referência à comunidade de fala como lugar privilegiado do hábitat do ser que inclusive, talvez em uma espécie de ironia, é tomado pelo pragmatismo norte-americano. A esse respeito, é interessante a observação de Eugênio Trías: “Poder-se-ia dizer, pois, que Heidegger indaga o movimento mediante o qual a presença se constitui como tal presença, o apresentar-se mesmo da presença, no que tem de infinito verbal. Heidegger busca esse infinito verbal ausente na concepção ainda substantivista de Husserl. Busca, pois, o apresentar-se da presença, que é a *prae-essentia*, essência que comparece, que é aí. E com isso indaga, portanto, o essencializar-se da essência” (Trías, 1983).

Desta forma, e seguindo os passos de Trías, Heidegger vitaliza ao extremo noções tais como horizonte de sentido e faticidade, já que é a própria faticidade do ser-aí, do *Dasein*, a que se toma ou adota como lugar e padrão para a revelação e sentido do ser, sem que seja necessário recorrer a uma operação própria da consciência filosófica ou do filósofo profissional para aceder a esse sentido.

Apesar de ter enfatizado a relevância teórica de Heidegger –ainda que de maneira breve e superficial–, questão que por outra parte alcança um consenso acadêmico fortemente generalizado, não podemos, ou melhor dito, não devemos deixar de perceber com agudeza as marcas ideológicas que de modo direto ou indireto, explícito ou implícito, ligam o filósofo alemão a alguns aspectos do ideário do nacional-socialismo.

Do mesmo modo, julgo tão pertinente quanto sugestivo a observação de Adorno, enquanto adverte aos possíveis leitores que tentar adentrar na relação de Heidegger com o nazismo somente é possível através de uma leitura transversal, inclusive marginal dos textos do filósofo, nos quais à diferença de seus trabalhos principais Heidegger se manteria mais na intempérie. Esta observação é assumida pelo próprio Adorno, que de fato se vale de um escrito de Heidegger intitulado *Por que habitamos na província?* Desenvolvamos algumas de suas principais reflexões:

Creio que justamente na situação alemã este conceito de fundamento, solo ou origem desempenha um papel especialmente funesto, e que verdadeiramente uma grande culpa corresponde ao pensamento de Heidegger. Neste pensamento a idéia do primeiro tem um sentido ontológico excelsamente sublimado: o do “ser” que está para além da separação entre o conceito por uma parte e o ente singular por outra, e que se expressa para

conseguir a concreção que lhe corresponde como algo para além da cisão, quase sempre em locuções tais como solo, origem, fundamento. De tais expressões Heidegger assegura continuamente que dizem somente algo sobre a estrutura do ser, que de nenhuma maneira implicam valorações sobre nenhum fenômeno concreto intra-social (Adorno, 1983).

Adorno continua refletindo que tais categorias procedem de relações agrárias ou pequenas-artesãs que evocam ideais de uma “estreita” vida provinciana as quais identifica com certas características do ser. Adorno sugere que daria a impressão de que para Heidegger a existência camponesa estaria mais próxima das supostas origens, e conseqüentemente que em seu pensamento se pode apreciar a extrapolação de uma pureza ontológica ancorada na ideologia do sangue e do solo. Embora seja inegável que muitas das apreciações de Adorno possuam profundidade com respeito ao pensamento heideggeriano, não é menos certo que outras tantas se caracterizam por ser mal intencionadas e inclusive por extremar a filosofia de Heidegger até convertê-la em um panfleto nazi. Não obstante, há um argumento adorniano que compartilho plenamente, e que constitui a essência de um cenário trágico: o problema do imediatismo. Heidegger, em uma espécie de misticismo, pretenderia estabelecer um vínculo entre o homem e a natureza como se entre ambas entidades não houvesse diferença alguma, como se pudesse existir um estágio e o retorno a este, prévio a toda cisão.

Instância que, por outro lado, implicaria a destruição de todo tipo de subjetividade, dado que para o filósofo a objetivação e quantificação do universo são causadas pela ação de um sujeito unívoco que subsumido em chave metafísica e consumado em uma metafísica do poder, tudo o que toca, acaba por quantificá-lo. Daí que a única possibilidade que resta é a recepção de um ser que em termos freudianos podemos caracterizar como não castrado.

Sem detrimento da recomendação adorniana, já que sua obra *Ser e tempo*, um escrito nada marginal, Heidegger lança uma antinomia que hoje em dia está longe de ser resolvida: por um lado sustenta que a queda do ser é de uma ordem estrutural, enquanto o ser por definição já está caído, inclusive previamente a toda seqüência temporal; por outro lado, Heidegger daria lugar a uma hermenêutica da decadência do ser em referência a um *cairos* temporal, como se tivesse ido se degradando paulatinamente até se perder definitivamente nas entranhas do ente.

Tampouco é casual a posição do filósofo com respeito ao cuidado que filosofia pré-socrática teve do ser a partir de seu olhar e

que em certo sentido Heidegger extrapola tanto para a filosofia como para a cultura e para o povo alemão. De fato, podemos encontrar no primeiro Heidegger uma espécie de reconciliação entre o ser e a tecnologia, ou pelo mesmo uma relação ambivalente. É factível inferir que somente o *ethos* alemão em abertura dialógica com o ser saberia fazer um bom uso dos entes. Depois da renúncia a seu cargo de reitor na Alemanha nazi, Heidegger mudaria esta tessitura radicalmente. Prova disso são suas próprias aulas, nas quais valendo-se das noções de “super homem” e “vontade de poder” em Nietzsche –leitura heideggeriana que não compartilho– discute indiretamente com o nacional-socialismo, ao que por outra parte não dissocia do americanismo no que se refere ao conseqüente triunfo da tecnologia, obviamente como estado da metafísica contemporânea. Nesta mesma direção movem-se as posições de Ferry e Renault, ainda que se diferenciem radicalmente de minha postura no que toca à desconstrução do humanismo. Tais autores assumem as suposições de uma das correntes anteriormente explicitadas, a recaída do primeiro Heidegger no humanismo: “Heidegger é o único que pode nos permitir compreender a verdade do nazismo e, de maneira mais geral, do totalitarismo, isto é, que a ‘infinetização ou a absolutização do sujeito que está na base da metafísica dos modernos encontra ali sua saída operativa’. E se Heidegger esteve implicado no que ele, contudo, contribuiu para descobrir, o fez essencialmente sobre a base de uma espécie de ilusão transcendental com respeito ao povo que restituía um sujeito (da história) ali onde a analítica do *dasein* e do pensamento da finitude haveriam de proibir toda adesão ao mito nazi. Porque Heidegger, que desconstruía tão habilmente a estrutura ontoteológica da metafísica e sua versão moderna como ontoantropologia na qual o homem em sua condição de sujeito toma o lugar de Deus, ‘teria que ter’ reconhecido na ideologia nazi o resultado ‘ontotipológico’ do mesmo processo: com o ‘mito nazi’, em que é o ‘tipo ariano’ como ‘vontade pura (de si mesmo) que se quer a si mesma’ quem advém ‘sujeito absoluto’, o que chega a se realizar é a ‘ontologia da subjetividade’ (da vontade de vontade). Somente os tolos podem, pois, ‘se confundir’ e acreditar que o nazismo é um anti-humanismo” (Ferry e Renault, 2001: 57-87).

Regressando ao problema do imediatismo assinalado anteriormente por Adorno, Heidegger assume uma postura fortemente romântica. Um romantismo que acaba por considerar o terreno do racional e do conceitual a partir da nebulosa do demoníaco. De tal perspectiva, a apreciação de Habermas me parece mais do que relevante:

Com esta crítica do subjetivismo moderno Heidegger torna seu um motivo que desde Hegel pertence ao conjunto de temas do discurso da modernidade. E mais interessante que a virada ontológica que Heidegger dá ao tema é o caráter inequívoco com o qual pleiteia a razão centrada no sujeito. Heidegger apenas leva em consideração aquela diferença entre razão e entendimento, a partir da qual Hegel se propôs a desenvolver ainda a dialética da ilustração; Heidegger não é mais capaz de extrair da autoconsciência, além de seu lado autoritário, um lado reconciliador. É o próprio Heidegger e não a acusada ilustração, o que nivela a razão e a reduz ao entendimento [...] E sendo isso assim, os elementos normativos que o sujeito extrai de si não são senão ídolos vazios. Deste ponto de vista, Heidegger pode submeter a razão moderna a uma destruição tão radical, que não distingue mais entre os conteúdos universalistas do humanismo, da ilustração e inclusive do positivismo, de um lado, e as idéias de auto-afirmação particularistas inerentes ao racismo e ao nacionalismo ou a tipologias regressivas ao estilo de Spengler e de Junger, de outro. Dá no mesmo se as idéias modernas aparecem em nome da razão ou da destruição da razão, o prisma da compreensão moderna do Ser decompõe todas as orientações normativas em pretensões de poder de uma subjetividade empenhada em sua própria autopotenciação (Habermas, 1990).

Penso que a citação habermasiana traz presentes pelo menos duas noções que não posso deixar passar dada sua riqueza para indicar tanto uma teoria do sujeito como uma teoria social. Mais precisamente, tratar-se-ia da distinção hegeliana entre entendimento e razão na busca de um novo tipo de racionalidade, e por outro lado do problema da normatividade social. Habermas, seguindo neste caso os caminhos de Kant e Hegel, adquire consciência de que tanto a dinâmica social como as relações intersubjetivas que formam parte daquelas não podem ser desprovidas de um esquema normativo, que deverá ser consensuado pelas próprias relações interhumanas que Habermas encontra no diálogo, Kant a partir da *Crítica do Jutzo* –o Kant republicano– na existência de uma comunidade deliberativa baseada no que poderíamos chamar um pensamento extensivo que através da faculdade da imaginação nos possibilita dar lugar às opiniões dos outros inclusive como próprias (daí que a força da autêntica deliberação estriba em romper um apriorismo absoluto e gerar assim a abertura para a construção de um sujeito deliberativo que além de comunitário possibilita também

a abertura a possíveis caminhos de opiniões em função da riqueza de uma roda deliberativa), e Hegel torna presente na existência de uma intersubjetividade vinculada por sua vez a uma eticidade estatal que longe de ser pensada como anulando as possíveis subjetividades é o encontro entre a vontade subjetiva e a vontade universal. O espírito de um povo que se materializa em costumes, representações artísticas, diversas mediações que são inerentes à própria comunidade.

Estes pensadores são conscientes de que uma sociedade somente pode reger-se por um horizonte valorativo-regulativo que em uma dinâmica dialética ou dialógica oxigena as próprias práticas sociais. Tampouco é casual que Nietzsche falasse em termos de transvaloração como única saída possível para a problemática do niilismo, para enfatizar o fato de que a perda do fundamento não desconstrói definitivamente a existência de valores sociais, sem os quais uma sociedade ficaria subsumida em mera desagregação.

Por outra parte, retomar a distinção hegeliana entre entendimento e razão é retomar a crítica de Hegel tanto às filosofias da reflexão, basicamente particularizadas em Kant, como às filosofias da intuição e do sentimentalismo. A genialidade de Hegel neste ponto girou em função da busca de uma racionalidade que, por um lado, tenha a agudeza analítica do entendimento, da reflexão, mas ao mesmo tempo supere –e disto se trata a dialética– a vacuidade e formalidade de que é presa o entendimento em razão ter absolutizado e imobilizado o terreno das cisões, e, por outro lado, incorpore, adiantando uma categoria fenomenológica, que Husserl denominou “o mundo da vida”. Se por um lado Hegel mantém a analítica do entendimento ilustrado, rejeitando por sua vez uma lógica formal, por outro lado mantém o conceito de “vida” do romantismo, mas excluindo tanto o retorno à origem como o problema da intuição, que para Hegel é um absoluto sem mediação racional. Daí que, extremando a questão, pela mera intuição alguém poderia dizer “é necessário matar os judeus, os negros, os homossexuais, etc, etc”, em uma espécie de misticismo revelado. Hegel é consciente do problema dos absolutos não mediados, que por outra parte em um jogo dialético esbarram também com uma racionalidade legalista e formal, que só pode concluir, tanto como o intuicionismo, na construção de um mundo totalitário. No primeiro caso tenderíamos ao totalitarismo da arbitrariedade, e no segundo caso de uma racionalidade formal que não pode se encarregar das demandas da vida. Como expressão de desejo e assumindo uma posição hegeliana, em uma espécie de confissão particular, não poderia deixar de dizer, contra Heidegger e a pós-mo-

dernidade, que necessitamos da razão hegeliana para voltar a produzir no encontro entre a vida e as instituições.

Por último, longe de interpretar o sujeito hegeliano como um sujeito absoluto –é claro em termos de totalitarismo–; o sujeito hegeliano constitui-se a partir de uma dialética com o *ethos* social de que forma parte. Em termos mais simples, subjaz a idéia de que o homem constitui a sociedade, mas, ao mesmo tempo, é constituído, também, por aquela. Inclusive, a partir de um constante dinamismo. A relevância de explicitar tal observação, nos salva do erro, ou melhor dito do horror, de interpretar a dialética como tese, antítese e síntese. Tese é o que se põe, sobretudo nos termos de Fichte, a partir do nada, enquanto que em Hegel justamente o sujeito se põe a partir de algo já pressuposto. Ou seja, o *ethos* social.

É evidente, então, que a constituição da subjetividade é uma espécie de interação entre os homens e suas sociedades. Uma subjetividade que se constitui a partir da figura do “reconhecimento”. Um reconhecimento de que, diferentemente do sujeito liberal que só pode instrumentalizar um espaço público homogêneo, o sujeito hegeliano se constitui ancorado existencialmente no plano da diferença. Daí que Hegel seja tomado pelo multiculturalismo em função de indicar novas identidades. Hegel deixa definitivamente a nu o autoritarismo do sujeito liberal: não poder se encarregar de um sujeito multicultural situado no espaço público, justamente por ter pensado um sujeito formal e homogêneo disposto a excluir, como instância política, toda possível diferença. Daí que os índios, os negros, as minorias sexuais, somente possam ingressar no espaço público despojando-se, obviamente, de atributos essenciais: o ser negro, índio, homossexual, etcetera.

Fica claro então que a partir de uma forte interpretação teórica Heidegger seria presa do nazismo, motivado fundamentalmente por sua recaída na metafísica da subjetividade. Ancorado no humanismo que tanto em sua variante hegeliana –racionalidade absoluta– como em sua variante nietzscheana –vontade de poder– seriam as chaves de um sujeito essencialista, todo-poderoso.

Conjuntamente com tal interpretação coexistiria outra, não menos hegemônica que considera a relação do pensamento de Heidegger com o nazismo como produto de uma mera contingência, em uma espécie de dissociação entre pensamento e vida.

Com respeito a minha própria posição, faço eco da pergunta habermasiana que não pode deixar de interpelar-me: “Como é possível que Heidegger pudesse entender a história do Ser como acontecer da verda-

de e mantê-la imune a um historicismo puro e simples das imagens do mundo ou interpretações do mundo que caracterizam as distintas épocas. O que me interessa, pois, é a questão de como o fascismo intervém no próprio desenvolvimento teórico de Heidegger” (Habermas, 1990).

Existiria outro aspecto pelo qual geralmente costuma-se relacionar o pensamento de Heidegger com o nazismo, sustentado fundamentalmente pelo lugar que o filósofo concede à morte, inclusive como marca fundacional da constituição da identidade, no que se refere tanto ao tema da singularidade como ao da faticidade humana, marca que somente pode ser transferida ou socializada na constituição de um *pathos* heróico, de um *pathos* alemão, coincidente por sua vez e como contrapartida com a experiência dos campos de concentração. O curioso é que desde ambas as instâncias justifica-se em um sentido lógico, certamente não ética, indicar a morte ou sua possibilidade como constitutivo de uma comunidade. De todas as formas desprezo tal ótica, em razão de que não existe nenhum texto de Heidegger que dê suporte para sustentar a passagem da singularidade para a intersubjetividade em relação à morte.

Gostaria de abordar agora o último ponto de meu trabalho, que consiste na defesa do humanismo, não sem antes discordar da interpretação heideggeriana de Nietzsche.

Como bem enfatiza Cragolini, Heidegger apresenta Nietzsche como o último elo da cadeia de uma metafísica da subjetividade. Deste modo chegaríamos à consumação do niilismo, em função de uma vontade de poder que Heidegger interpretaria como a possibilidade absoluta e incondicionada da vontade de projetar como assim também impor valores. Em termos de Nietzsche, transvaloração. Assim, parafraseando Cragolini, quem representaria a vontade de poder para Heidegger é o super-homem, figura do homem técnico que domina e quantifica tudo o que está a seu alcance. Um homem indiferente pelo ser e apaixonado pelo ente.

Em profunda oposição à leitura heideggeriana, Cragolini considera não somente que Nietzsche nos abre a porta para uma pluralidade de perspectivas hermenêuticas, senão também que a partir de Nietzsche pode se pensar inclusive um sujeito multicultural. Nas palavras de Cragolini:

A idéia de vontade de poder como razão imaginativa aponta para caracterizar seu operar interpretativo e configurador da realidade que, em tal tarefa, realiza um constante movimento de aglutinação de forças em torno de um centro –estruturação– e de dispersão

das mesmas –desestruturação– para novas criações de sentidos. A dispersão do sentido, o distanciamento do centro, é o modo de se preservar das respostas e das seguranças das filosofias buscadoras de *arkhai*. Na modernidade, a *arkhé* é constituída pelo próprio sujeito, como ente representador. A idéia da vontade de poder como razão imaginativa permite pensar o sujeito múltiplo: aquele que designa com o termo “sujeito” ou “eu” a essas aglutinações temporárias dos *quanta* de poder que lhe permitem, por exemplo, atuar, ou pensar, sabendo que o “sujeito” é uma ficção. Se o sujeito é ficção, também o é o “objeto” e a relação que os une, a representatividade. O modo de conhecimento que Nietzsche desenvolve a partir das noções de “falsificação”, “ficção” e “interpretação” não é fundamentalmente representativo, enquanto “assegurador” do ente em questão (Cragolini, 2000: 5).

Se por um lado concordo com Cragolini em sua crítica a Heidegger, por outro considero errônea a hermenêutica que costuma se fazer do sujeito moderno como sede ou fundamento do totalitarismo. Em todo caso, teria que se distinguir distintos tipos de sujeito e distintos tipos de subjetividade, obviamente não desvinculadas das práticas sociais que lhe são inerentes.

Justamente, o problema de Heidegger –e talvez de Nietzsche– foi fazer uma leitura da história da filosofia em termos tanto de univocidade como linearidade, sem advertir por exemplo as profundas diferenças do sujeito lockeano com respeito ao sujeito spinoziano, ou a marca kantiana de ter sido o primeiro a colocar o tema do sujeito como ficção, a qual não pode ser interpretada em termos de verdade ou mentira, senão, utilizando uma linguagem psicanalítica, como nexos significativos organizacionais. A esse respeito, recordemos, inclusive, a importância que Kant atribui à faculdade da imaginação em *A crítica da razão pura* como fecho do esquematismo transcendental a título de justificar nosso argumento. Isto é, é a faculdade da imaginação a que em última instância consegue reunir o terreno da multiplicidade na busca de um eu que subjaz e acompanha as possíveis representações.

Deste modo, retomando minha consideração do niilismo como instância estrutural da vida do Ocidente, entendo que a saída do mesmo somente pode ser obtida articulando a fragmentação em uma unidade, isto é, em função de pensar um sujeito articulador. A questão decisiva não radica na destruição do sujeito senão em que tipo de sujeito podemos construir, especialmente em tempos de fissura, em um tempo de niilismo, em que a pergunta pela ordem social não é para nada irrelevante.

Caberia então perguntar por que recuperar a noção de sujeito, pergunta que não pode ser respondida prioritariamente em função de noções que são inerentes à teoria do sujeito tradicional, como são as noções de livre arbítrio, práxis, responsabilidade, ética, ação, decisão, todas elas razões mais do que suficientes.

EM DEFESA DO SUJEITO HUMANISTA

Em oposição a toda uma corrente interpretativa a partir da mediação heideggeriana e ancorada na pós-modernidade, certamente hegemônica em nosso tempo, parto da base de que a noção de sujeito está longe de ser uma invenção moderna. A esse respeito, há um brilhante texto de Mondolfo intitulado *A compreensão do sujeito humano na cultura antiga*³ livro de uma beleza e profundidade incalculáveis.

O problema está em desarticular a identificação da noção de sujeito com a noção de indivíduo, obviamente como uma das características centrais da modernidade, sobretudo em sua variante liberal.

Desta forma, assumo em certa medida o postulado foucaultiano de pensar a subjetividade jogando ao mesmo tempo na ordem da ficção –certamente mais do que necessária para a existência social– e também na ordem de construção a partir das práticas sociais e das relações de poder. Foucault explicita em seu texto *A verdade e as formas jurídicas*⁴ como a partir das práticas sociais geram-se não somente tipos de objetos de conhecimentos, senão também sujeitos. O interessante é que Foucault, na última etapa de sua produção teórica, nos convida a retomar o ideário do humanismo, convite nada desprezível, sobretudo porque a partir do Renascimento começa a se pensar o poder como uma relação em ruptura com uma visão substancialista ou “coisificada” do mesmo, ao mesmo tempo que reafirmando uma práxis⁵ sustentada em uma antropologia da liberdade. Não em vão, Nietzsche em suas *Intem-*

3 Em tal texto, Mondolfo estabelece como um dos temas centrais a problemática da subjetividade na antiguidade (Mondolfo, 1978).

4 “Proponho-me mostrar a vocês como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não só fazem que apareçam novos objetos, conceitos e técnicas, mas que fazem nascer além disso formas totalmente novas de sujeitos e sujeitos de conhecimento. O mesmo sujeito de conhecimento possui uma história, a relação do sujeito com o objeto; ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história” (Foucault, 1990).

5 Todo o humanismo renascentista reivindicou a marca ética baseada na afirmação do livre arbítrio, em oposição à reforma luterana e sua teoria da dupla predestinação. Enquanto no primeiro caso se falava da dignidade do homem como imagem e semelhança do divino, no segundo caso se colocava o acento em sua indignidade.

pestitivas girou em torno da diferenciação qualitativa entre a Reforma e o Renascimento, diferença que o pensamento de Schmitt levou em consideração especialmente para articular uma práxis da decisão também ancorada em uma metafísica da liberdade. Nietzsche afirma que o Renascimento, surgido em um instante como um raio de luz, foi logo a seguir sepultado pela marca da reforma. Weber e Schmitt o seguiram neste ponto, atentos à novidade radical que o humanismo renascentista instaura com respeito ao plano antropológico. Tratar-se-ia de antepor prioritariamente o conceito de existência sobre o de essência, existência não coisificada que a partir de uma natureza indefinida, cabe ao homem, como um sublime escultor, ir desenhando no transcorrer de seu caminho os matizes de sua essência, obviamente a partir da práxis de sua existência. Daí também que tais pensadores insistissem na marca metafísica que o advento da reforma trouxe atrelado. Bastaria mencionar a absolutização da consciência luterana conjuntamente com um a teoria da predestinação divorciada da práxis humana e hipostasiada em favor do divino para justificar o que estamos dizendo. De fato, uma das polêmicas mais importantes da época foi a de Lutero e Erasmo, o primeiro para defender uma teoria da determinação, o segundo para defender uma teoria da práxis e da ação ética baseadas no postulado da liberdade. Juntamente – e esta é minha própria suposição – o erro tanto de Heidegger como da senda pós-moderna consistiu em extrapolar os atributos da Reforma ao humanismo, imprimindo-lhe a este um essencialismo que, em uma espécie de ironia, aquele combatia radicalmente. Desta forma partimos da suposição de que foi o ideário da reforma, que começou desconstruindo a idéia de um sujeito enquanto impossibilidade de uma práxis sustentada na metafísica da liberdade. Curiosamente, Heidegger, que se aprecia da recuperação do paganismo, contrariamente acaba internalizando em alguma medida o determinismo protestante, agora função de um ser a partir do imperativo da voz divina necessita de sujeitos passivos ancorados univocamente no plano da submissão e escuta.

Deste modo, o autêntico humanismo – caso me seja permitida a palavra autêntico – joga sua essencialidade, ironicamente, a partir da pretensão heideggeriana, pelo transcorrer de uma existência desontologizada que em sua própria autoprodução em liberdade faz caminhos, faz história, faz e nos faz sujeitos. A questão, definitivamente, será voltar a lembrar a recomendação kantiana, não tomar os outros como meios, o que em termos hegelianos nos levará a pensar em termos de uma comunidade onde todos possamos ser sujeitos.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. 1983 “Terminología Filosófica” em <<http://personales.ciudad.com.ar/M.Heidegger/adorno.htm>> data do acesso 15/12/2002.
- Cragolini, Mónica 2000 “Nietzsche en Heidegger: contrafiguras para una pérdida”. Conferência na Universidad de São Paulo, Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), 21 de agosto. Em <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/cragolini.htm> data do acesso 15/12/2002.
- Ferry, Luc y Alain Renault 2001 “Del humanismo al nazismo. Las interpretaciones heideggerianas del nazismo de Heidegger” em <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/ferry_renaut.htm> data do acesso 15/12/2002.
- Foucault, Michel 1990 (1978) *La verdad y las formas jurídicas* (Barcelona: Gedisa).
- Habermas, Jurgen 1990 “Heidegger: Socavación del racionalismo Occidental en términos de crítica a la metafísica” em <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/habermas.htm> data do acesso 15/12/2002.
- Herf, Jeffrey 1993 (1984) *El modernismo reaccionario* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Mondolfo, Rodolfo 1978 (1969) *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Safranski, Rüdiger 1999 “La política metafísica de Heidegger” em <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/politica_metafisica.htm> data do acesso 15/12/2002.
- Trías, Eugenio 1983 “Vigencia de Heidegger” em <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/trias.htm> data do acesso 15/12/2002.

NÉSTOR KOHAN*

O IMPÉRIO DE HARDT & NEGRI: PARA ALÉM DE MODAS, “ONDAS” E FURORES**

UM BALANÇO MADURO

Poucas vezes um filósofo conseguiu tantos leitores em nível mundial em tão pouco tempo. Hoje Negri faz furor. *Império*, escrito com a colaboração de seu discípulo Michael Hardt –ainda que em nossa aproximação nos referiremos somente a Negri por economia de linguagem– tornou-se de uma semana para outra em um controvertido *best seller*. Em Nova York e em Paris, em Madri e em Buenos Aires, em Londres e no México DF, em Berlim e em São Paulo, muitos são os que discutem e opinam sobre suas provocativas teses. O encontro com *Império* ou com seus comentários (porque as adesões ou as rejeições viscerais não

* Docente pesquisador da Universidade de Buenos Aires (UBA) e da Universidade Popular Madres de Plaza de Mayo (UPMPM). Jurado do Premio Internacional Casa de las Américas. Publicou livros sobre temas vinculados ao marxismo, tem colaborado em livros coletivos sobre teoria e filosofia política, e publicado artigos acadêmicos na Espanha, Alemanha, México, Venezuela, Suécia, Cuba e Itália.

** O seguinte texto foi redigido e corrigido antes do início da guerra imperialista e da invasão anglo-norte-americana no Iraque. Segundo nossa opinião, esta nova guerra de conquista, bárbara e genocida, põe ainda mais em crise o relato de Negri e Hardt (3 de abril de 2003).

sempre vieram acompanhadas da paciente leitura do texto) desataram em pouco tempo as polêmicas mais crispadas de que se tem recordação nos últimos tempos.

Ecologistas e marxistas, feministas e economistas neoliberais, pós-modernos e pós-estruturalistas, nacionalistas terceiro-mundistas e populistas de variada pelagem, todos em unísono, sentem-se desafiados e interpelados por *Império*. Este texto gera ódio ou adesão imediata. Rejeita as meias tintas e os matizes. É um livro apaixonante e apaixonado. Seus leitores não podem permanecer passivos depois de transitar por ele. Sua prosa é taxativa e terminante. Força os argumentos de tal maneira que os faz render frutos até o limite. Seguindo o estilo de seu mestre Louis Althusser, as formulações de Negri são propostas invariavelmente como teses, afirmam posições, ditam sentenças. Talvez por isso seu texto seja tão provocador e tenha gerado instantaneamente tanto alvoroço no mundo filosófico e na política, nas ciências sociais e na cultura de nossos dias.

Para os grandes meios de comunicação que o apoiaram, louvaram e promoveram, a figura de Negri adquire um caráter “inocente” e digerível quando se sublinha sua docência universitária, mas se transforma rapidamente em “culpável” quando se lembra que foi e continua sendo um militante (não é o caso de Hardt). Para os parâmetros ideológicos utilizados por estes meios trata-se de “salvar Negri” de si mesmo, a custa de sua própria militância, sacrificando a fonte principal da qual se nutrem invariavelmente suas controvertidas reflexões.

Do nosso ponto de vista, esta obra constitui o balanço maduro de sua febril e apaixonada biografia política. Não dispomos aqui do espaço suficiente para percorrer seu prolongado e acidentado itinerário biográfico, mas cremos que suas fórmulas contêm –às vezes de forma aberta, outras implícita– o benefício de inventário que Negri aplica sobre toda sua experiência política anterior.

O nexos teórico imanente entre as propostas e análises de *Império* e a biografia de Negri foi sistematicamente ocultado, contornado ou diretamente desconhecido pelos grandes meios de comunicação.

Entre as numerosas análises conceituais contidas em *Império*, há pelo menos cinco problemáticas nas quais podemos detectar a marca indelével da trajetória político-biográfica do autor: o questionamento de toda “via nacional” ao socialismo (neste título se faz sentir a antiga polêmica do jovem Negri com a direção do ex-Partido Comunista Italiano (PCI) –Togliatti na liderança– e sua proposta iniciada em 1956 em prol de uma “via nacional ao socialismo” que buscava se diferenciar do modelo soviético promovido pelo Partido Comunista da União Soviética).

ca (PCUS); a rejeição de todo “compromisso histórico” com o Estado-nação e suas instituições (aqui emerge ao primeiro plano a polêmica de Negri contra o “compromisso” de 1974 entre a Democracia Cristã Italiana (DCI) e o ex PCI nos tempos da liderança de Enrico Berlinguer; o re-exame auto-crítico do fabriquismo e do trabalhismo (explicitamente mencionados ao longo de *Império*); a atualização dos postulados da corrente auto-batizada como Autonomia (fundamentalmente na substituição da noção de “trabalhador social” pelo conceito muito mais vago e indeterminado de “multidão”); a reflexão sobre o fracasso da luta armada posterior a ‘68 (principalmente no que diz respeito ao movimento das Brigadas Vermelhas e às polêmicas de Negri com seu principal líder, o sociólogo da Universidade de Trento Renato Curcio).

Paradoxalmente, nenhuma destas cinco problemáticas é estudada nem por seus entusiastas comentadores acadêmicos nem pelos promotores jornalísticos de *Império*. Na maioria dos jornais a obra é tratada como se fosse a tese acadêmica de um professor apolítico ou asséptico, e não como o pensamento maduro de um militante que faz um balanço tardio –desde já polêmico e muitas errado, do nosso ponto de vista– a partir de seus próprios fracassos políticos e suas próprias derrotas dos anos ‘60 e ‘70.

VOLTAR AOS “GRANDES RELATOS”

Se *Império* possui uma virtude, ela consiste em ter tentado pôr em dia a crítica política do capitalismo, a filosofia do sujeito e sua (suposta) crise pós-moderna, a sociologia do mundo do trabalho e a historização da sociedade moderna ocidental; tudo ao mesmo tempo e num mesmo movimento.

Esta pretensão absolutamente totalizante, tão na contramão das filosofias do fragmento e do micro que até ontem mesmo estavam na moda –e às quais paradoxalmente Hardt e Negri, de agora em diante H&N, não são totalmente contrários– constitui um dos elementos mais sugestivos de todo o polêmico texto.

Depois de vinte anos de pensamento em migalhas e de um deserto de polêmicas intelectuais que se assemelhou muito à mediocridade, hoje há sede de ideologia. Apalpa-se, sente-se. *Império* pretende encher esse vazio. Talvez por isso conseguiu tão repentina repercussão. Mesmo que acreditemos que este livro apresenta mais dificuldades que acertos, de todas formas devemos fazer-lhe justiça. Ao recolocar no centro da cena filosófica a necessidade de contar com uma “grande teoria”, ou no jargão pós-moderno de Gianni Vattimo, com “categorias fortes”, que realmente se proponham a explicar, fez uma importante contribuição

às ciências sociais. Apesar de suas teses errôneas, apesar de seus descertos políticos ou filosóficos.

Nestas apertadas linhas nos propomos tão-somente a apresentar algumas teses sobre *Império* para identificar na obra núcleos problemáticos e tensões abertas que de nosso ponto de vista permanecem sem solução por parte de seu autor. Seria possível propor muitas outras. Estas constituem apenas algumas pinceladas possíveis. Nosso modesto objetivo consiste em contribuir para uma discussão crítica da obra para além das erráticas modas midiáticas e de efêmeros furores acadêmicos (*remember* Althusser nos anos 70 ou Foucault nos anos 80!).

Deixamos explicitamente claro que nossa leitura de *Império* não é inocente. Certamente nenhuma o é. Apresentamos estas teses para a discussão e o debate, mas não o fazemos a partir da neutralidade simulada ou da equidistância típica do *paper* acadêmico senão a partir de um ângulo socialista, de uma perspectiva antiimperialista, de um horizonte histórico-político ancorado em nossa sociedade latino-americana e a partir de um paradigma emancipador centrado na filosofia marxiana da práxis. Insistimos: não somos neutros. Negri e os grandes meios que o promovem tampouco o são.

TESE I

Embora Negri pretenda elidi-lo, quando analisa a globalização seu livro Império volta a cair no velho (e vituperado) determinismo.

Negri propõe: “Durante as últimas décadas, enquanto os regimes coloniais eram derrocados, e após o colapso final das barreiras soviéticas ao mercado capitalista mundial, produziu-se uma irresistível e irreversível globalização das trocas econômicas e culturais”. “Junto com o mercado global e os circuitos globais de produção emergiu”, acrescentam H&N, “uma nova ordem, uma nova lógica e uma nova estrutura de mando –em suma, uma nova forma de soberania: o Império. Este tipo de sociedade que estaria se desenvolvendo diante de nossos olhos seria o sujeito político que regula efetivamente estas mudanças globais, o poder soberano que governa o mundo” (H&N, 2002: 13).

Onde reside o caráter problemático destas atribuições? Em que todo o pensamento político de Negri sempre rejeitou inteiramente, de forma categórica e terminante, a corrente filosófica do determinismo. Assim o fez em suas intervenções juvenis dos anos

60, nos tempos do trabalhismo italiano; em suas teorizações dos anos 70, na defesa do autonomismo; e também em seus textos maduros do segundo exílio em Paris.

Em muitos de seus livros anteriores Negri rejeita categoricamente o determinismo e polemiza com ele.

Neles sustenta que o desenvolvimento da sociedade capitalista não tem nada a ver com o desenvolvimento de um organismo natural. Na sociedade capitalista as regularidades somente expressam o resultado contingente –nunca necessário nem tampouco pré-determinado– dos antagonismos sociais e das intervenções coletivas dos sujeitos em enfrentamento nesses antagonismos.

Para Negri não há leis da sociedade a priori –prévias à experiência– nem há inteligibilidade precedente dos processos sociais e históricos: somente há verdade a posteriori do que veio a ocorrer. Em vários de seus polêmicos escritos o filósofo italiano sustenta que a posição determinista mascara e encobre o antagonismo e a contradição. Na contramão do determinismo, Negri insiste uma e outra vez em que os mecanismos da ação humana são imprevisíveis. O resultado das lutas está sempre aberto. Cada nova fase da história não revela, então, nenhum destino escrito de antemão. A história está aberta!

Este argumento que atravessa todos os ensaios filosóficos e políticos de Negri pertence seguramente ao que de mais brilhante, rico e estimulante este pensador produziu. Nele nos convoca a intervir na realidade, a que não fiquemos passivos nem dormidos, a incidir sobre a história.

Portanto, a dificuldade aparece no primeiro plano quando *Império* se abre sustentando como tese central que a globalização e a constituição do Império –enquanto nova forma de mando do capital no nível mundial– têm como características centrais a “irreversibilidade” e, sobretudo, “irresistibilidade” (cabe esclarecer que na tradução de Bixio substitui-se o termo “irresistível” pelo de “implacável”, mas apesar deste matiz, a idéia chave em torno à globalização permanece inalterada).

Ao afirmar isto, o fio condutor do argumento de Negri cai numa afirmação determinista, contradizendo o espírito filosófico geral –brilhante e cativante, por certo– que havia animado suas publicações anteriores.

De maneira problemática e até contraditória com toda sua produção teórica juvenil, a nova fase do capitalismo mundial que ele des-

creve utilizando o conceito de “Império” –por oposição à época dos imperialismos– teriam um caráter inelutável. Em outras palavras: não se pode modificar, não há volta. Não há possibilidade alguma de reverter este processo e, o que é mais grave: nem sequer de resistir-lhe!

TESE II

A visão apologética que Império proporciona da globalização (e sua crítica da teoria da dependência) conduz Negri a ser escandalosamente indulgente com a atual hegemonia mundial dos Estados Unidos.

Após a queda da União Soviética e a derrubada do sistema “socialista real” da Europa do Leste, o *american way of life* generalizou-se por todo o orbe. Os Estados Unidos converteram-se na potência mundial. São dados dificilmente questionáveis. Tanto a guerra do Golfo Pérsico contra o Iraque como a intervenção “humanitária” em Kosovo constituem provas de uma supremacia mundial sem paralelo na história moderna e contemporânea. O mesmo poderíamos dizer dos bombardeios no Afeganistão ou do recente assessoramento e intervenção militar na Colômbia. Os Estados Unidos se dão o luxo de bombardear a embaixada da República Popular da China na ex-Iugoslávia e não acontece absolutamente nada. Algo impensável nos tempos em que ainda devia disputar com a União Soviética.

No entanto, ao longo de *Império*, Negri insiste uma e outra vez em que os Estados Unidos já não constituem um país imperialista. Esta tese vai na contramão dos principais teóricos da política internacional contemporânea, dos mais importantes críticos culturais e das numerosas organizações dissidentes da “nova ordem mundial”.

Provocativamente e contra todos, Negri propõe: “Muitos localizam a autoridade última que governa o processo de globalização e da nova ordem mundial nos Estados Unidos. Os que sustentam isto vêm os Estados Unidos como o líder mundial e única superpotência, e seus detratores o denunciam como um opressor imperialista. Ambos pontos de vista se baseiam na suposição de que os Estados Unidos se tenham vestido com o manto de poder mundial que as nações europeias deixaram cair. Se o século dezenove foi um século britânico, então o século vinte foi um século americano; ou, realmente, se a modernidade foi europeia, então a pós-modernidade é americana. A crítica mais condenatória que podem efetuar é que os Estados Unidos estão repetindo as práticas dos velhos imperialismos europeus, enquanto que os proponentes celebram os Estados Unidos como um líder mundial mais eficiente e benevolente,

fazendo bem o que os europeus fizeram mal. Nossa hipótese básica, no entanto, de que uma nova forma imperial de soberania está emergindo, contradiz ambos os pontos de vista. *Os Estados Unidos não constituem –e, inclusive, nenhum Estado-nação pode hoje constituir–* o centro de um projeto imperialista” (H&N, 2002: 15, itálicas no original).

A quem Negri alude elipticamente quando, com sorna e ironia, faz referência à “crítica mais condenatória dos Estados Unidos?” Obviamente a Edward Said, intelectual palestino residente em Nova York. Said, crítico literário e cultural, e um dos impugnadores mais agudos da política exterior dos Estados Unidos no mundo contemporâneo.

Em *Orientalismo* (1978), em *Cultura e imperialismo* (1993) e em outros de seus livros, reportagens e entrevistas, Edward Said mostrou que toda a cruzada norte-americana contra o mundo árabe e muçulmano não constitui mais do que uma nova modalidade da velha política imperialista das grandes potências ocidentais de dominação sobre suas áreas de influência. Nesta política imperialista inscreve-se sua campanha “contra o terrorismo”, fundamentada numa retórica “humanitária” e pretensamente universalista.

Embora em *Império* Negri celebre Said como “um dos mais brilhantes intelectuais sob o selo da teoria pós-colonial” (H&N, 2002: 141), rejeita terminantemente sua visão anti-imperialista da “nova ordem mundial”. Do mesmo modo que ocorre com Said, Negri repete exatamente a mesma operação quando analisa a crítica de Samir Amin e Immanuel Wallerstein ao processo da chamada globalização. O mesmo vale para seu (mais do que rápido) descarte da teoria da dependência.

Em todos estes casos, Negri defende a ferro e fogo uma concepção do capitalismo contemporâneo onde as categorias de “imperialismo”, “metrópole” e “dependência” já não tem eficácia nem lugar. Negri não aceita a opinião do crítico cultural palestino residente em Nova Iorque quando este afirma que “as táticas dos grandes imperialismos europeus que foram desmantelados após a primeira guerra mundial, estão sendo replicadas pelos Estados Unidos”.

Por que, questionando Edward Said, Negri se nega a aceitar que no mundo contemporâneo os estados não são equivalentes ou intercambiáveis? Por que rejeita com semelhante veemência as categorias de “metrópole imperialista” e de “periferia dependente”? Lembremos que o discurso sustentado no par de categorias “metrópole imperialista” e “países semi-coloniais e dependentes” havia sido central na teoria da dependência.

Embora nem todos os partidários da teoria da dependência concordassem entre si, como muitas vezes se afirmou, apressadamente,

em alguma literatura de divulgação sociológica norte-americana, o certo é que todos chegavam a uma conclusão similar. Para eles o atraso latino-americano e periférico não é consequência de uma suposta “falta de capitalismo” mas de sua abundância. É precisamente o capitalismo, entendido como sistema mundial, o encarregado de produzir uma e outra vez –isto é, de reproduzir– essa relação de dependência da periferia em proveito do desenvolvimento e da acumulação de capital nos países capitalistas mais adiantados.

Segundo esta teoria, as burguesias dos países capitalistas desenvolvidos acumulam internamente capital, expropriando a mais-valia excedente dos capitalismo periféricos. Deste modo –como reconheceu Ernest Mandel em seu célebre trabalho *A acumulação originária do capital e a industrialização do terceiro mundo*– impedem, obstaculizam ou deformam sua industrialização.

Mas os povos dos países dependentes –trabalhadores, camponeses e demais classes subalternas– não só são espoliados por estas burguesias metropolitanas. Também são explorados por seus sócios menores, as próprias burguesias locais dos países periféricos. Daí que em uma formulação clássica André Gunder Frank tenha caracterizado o desenvolvimento econômico-social dos países dependentes como “lumpen-desenvolvimento” e as burguesias locais periféricas como “lumpen-burguesias” (seja dito de passagem: na Argentina, não estavam longe disso Silvio Frondizi e Milcíades Peña quando, impugnando estes sócios locais do imperialismo, formularam sua hipótese do desenvolvimento capitalista argentino entendendo-o como uma “pseudo-industrialização”).

A principal consequência de toda esta discussão, como há muito tempo já tinham esclarecido Ruy Mauro Marino, Vania Bambirra ou o próprio André Gunder Frank, consiste em que não necessariamente a teoria da dependência equivale ao populismo burguês e nacionalista. Homologação sobre a qual, erroneamente, assenta-se todo o relato e a impugnação de *Império*.

Se o populismo nacionalista culmina de algum modo “salvando” e legitimando as burguesias latino-americanas, a formulação de Negri, por oposição, conduz à diluição da responsabilidade estrutural dos Estados Unidos no atraso latino-americano. As correntes políticas mais radicais que empregaram as categorias da teoria da dependência, em compensação, questionam ao mesmo tempo as burguesias nativas dos países latino-americanos e aos Estados Unidos como baluarte do imperialismo.

TESE III

Toda a formulação histórica de Império se apóia num vício metodológico de origem, o eurocentrismo; para legitimá-lo, Negri constrói um Marx a sua imagem e semelhança.

Justo quando o FMI e o Banco Mundial exercem um poder despótico em todo o orbe, Negri volta a reatualizar uma formulação historiográfica, econômica e sociológica teórica e cronologicamente anterior à teoria da dependência. *Império* torna sua um tipo de formulação que se encontra muito mais próxima das formulações iniciais da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) ou inclusive das teses dos primeiros anos da década do 50. Todas estas correntes atribuíam o atraso latino-americano à falta de modernização e de capitalismo, e só viam diferenças de grau entre a periferia e a metrópole! Essa é precisamente uma das teses centrais de *Império*.

Afirmar –como faz Negri– que entre os Estados Unidos e o Brasil, a Índia e a Grã-Bretanha “só existem diferenças de grau” implica retroceder quarenta anos no terreno das ciências sociais. Para além da intenção subjetiva de Negri ao redigir *Império*, isso conduz objetivamente a desconhecer olímpicamente tudo o que foi acumulado enquanto conhecimento social –acadêmico e político– do desenvolvimento desigual do capitalismo e das assimetrias que este invariavelmente gera. Negri comete este enorme desacerto em sua impugnação contra a teoria da dependência ao tentar descentrar o papel principal que os Estados Unidos mantêm atualmente em sua dominação mundial.

De onde extrai a comparação entre sociedades tão dessemelhantes como os Estados Unidos e o Brasil, a Índia e a Grã-Bretanha? Pois de um texto central da tradição marxista clássica. Embora seja mais do que provável que seus apologistas midiáticos o ignorem e seus aderentes políticos o desconheçam, Negri obtém esse exemplo pontual do prólogo que León Trotsky redige para seu próprio livro *A revolução permanente*. Obviamente, em *Império* Negri não o diz explicitamente.

Ali Trotsky discutia a visão acirradamente nacionalista de Stálin. Em oposição a este último, sustentava que as particularidades nacionais destas quatro sociedades e sua evidente assimetria recíproca eram “o produto mais geral do desenvolvimento histórico desigual”. Precisamente Negri omite esse desenvolvimento histórico desigual –com suas assimetrias e suas relações de poder no nível internacional– para acabar analisando o capitalismo no nível mundial como se fosse uma superfície plana e homogênea.

Mas este desacerto não é acidental. Na escrita de *Império* constitui um obstáculo sistemático.

Provém de um fundamento mais profundo: a ideologia do eurocentrismo.

O déficit eurocêntrico do jovem Negri (aquele que militava no Poder Operário-POTOP e depois trabalhava na Autonomia Operária, organizações que jamais se propuseram como estratégia uma aliança com setores revolucionários que não fossem europeus) se reproduz de maneira ampliada na maturidade de nosso autor. Este obstáculo tem uma pesada carga teórica que não só corresponde à debilidade das estratégias anti-capitalistas que Negri propõe no livro. Também impregna suas tentativas de periodização da sociedade moderna e do capitalismo.

Em *Império* sustenta-se que a passagem da fase histórica marcada pelo imperialismo a essa “nova lógica” que emergiria com o nascimento do Império coincide exatamente com o trânsito da modernidade para a pós-modernidade. Negri encadeia dois debates que até agora se desenvolveram em terrenos diversos. Por um lado, a discussão econômica sobre as etapas do capitalismo e o problema de como classificar a situação mundial atual. Pelo outro, a discussão filosófica, arquitetônica e estética sobre se estamos ou não na pós-modernidade. Negri amalgama ambos os problemas dentro de um mesmo traço, traduzindo muitos dos termos filosóficos e estéticos para o âmbito econômico e vice-versa. Essa é sem dúvida uma de suas habilidades mais brilhantes. *Império* está repleto destas traduções, certamente já empregadas por autores como Fredric Jameson ou David Harvey.

A partir de que critério periodizar ambas as passagens, o início da pós-modernidade e o do Império?

De que ângulo abordar essas transições? Quais segmentos sociais e geográficos deveriam ser tomados como referência para se alcançar uma periodização correta? Novamente, neste título Negri é taxativo, extremamente arriscado e provocador: “A genealogia que seguiremos em nossa análise da passagem do imperialismo ao Império será primeiro europeia e depois euro-americana, não porque acreditamos que estas regiões são a fonte privilegiada e exclusiva de idéias novas e inovações históricas, senão simplesmente porque este é o principal caminho geográfico que seguiram os conceitos e práticas que animam o Império desenvolvido atualmente” (H&N, 2002: 17).

Isto quer dizer que em *Império* se estabelece uma periodização de alcance mundial, mas o critério utilizado só é regional e provincia-

no. Negri reconhece isso explicitamente quando sustenta que “o conceito de Império propõe um regime que abarca a totalidade espacial do mundo ‘civilizado’” (H&N, 2002: 16).

Por acaso Negri pensa que o que acontece primeiro na Europa Ocidental e nos Estados Unidos em seguida se repete e se estende de maneira ampliada no nível periférico? Essa era a base teórica da sociologia estrutural-funcionalista que entrou em crise nos anos 60 a partir da teoria da dependência.

Apesar de que mais adiante *Império* define o eurocentrismo como uma “contra-revolução em escala mundial” (H&N, 2002: 83), o critério escolhido e utilizado por Negri para periodizar o trânsito do imperialismo ao Império e da modernidade à pós-modernidade continua sendo eurocêntrico.

Não parece por isso casual que em *Império* e também em seus livros anteriores o filósofo assinale o ano 68 italiano (na Europa) como uma inflexão histórica mundial sem dar-se conta da guerra do Vietnã (na Ásia), da revolução cubana e sua influência (na América latina), nem a guerra e independência da Argélia (na África). Para Negri o mundo “civilizado” continua recluso na Europa ocidental e, no máximo, nos Estados Unidos.

Na hora de legitimar semelhante formulação eurocêntrica, Negri apela para a herança mais “progressista” e eurocêntrica de Marx. Um Marx a sua imagem e semelhança. Por isso sustenta que “A questão central é que Marx podia conceber a história fora da Europa somente movendo-se estritamente ao logo do caminho já recorrido pela própria Europa” (H&N; 2002: 120).

Que Marx é este que em *Império* Negri cita com tanto entusiasmo? O Marx que escreveu a série de artigos para o jornal estadunidense *New York Daily Tribune* em 1853 acerca do governo britânico na Índia? Ali Marx questiona no terreno da ética as brutalidades mais atrozes da dominação britânica sobre a colônia Índia mas praticamente festeja o avanço colonial inglês. Na época –1853– considerava que este traria consigo uma espécie de “progresso” para a colônia e promoveria um potencial desenvolvimento das forças produtivas para a Índia. Esta visão eurocêntrica não havia sido muito diferente daquela já formulada no célebre *Manifesto do Partido Comunista* (1848) quando Marx e Engels sustentavam: “Em virtude do rápido aperfeiçoamento dos instrumentos de produção e ao constante avanço dos meios de comunicação, a burguesia arrasta a corrente da civilização a todas as nações, até as mais bárbaras [...] Do mesmo modo

que subordinou o campo à cidade, subordinou os países bárbaros ou semibárbaros aos países civilizados, os povos camponeses aos povos burgueses, o Oriente ao Ocidente” (Marx e Engels, 1975a: 38). No mesmo tom Marx sustenta dois anos mais tarde: “O ouro californiano jorra caudalosamente sobre a América e sobre a costa asiática do Pacífico e arrasta os obstinados povos bárbaros ao comércio mundial, à civilização” (Marx e Engels: 1975b: 192).

A presença do eurocentrismo nestes escritos de Marx da segunda metade da década de 1840 e da primeira metade da década de 1850 foi amplamente analisada e questionada pelos próprios marxistas durante os últimos anos. Os estudiosos do problema também demonstraram que o Marx maduro, o das décadas de 1860, 1870 e sobretudo dos primeiros anos da de 1880 mudou definitivamente sua visão do assunto¹. Esse Marx maduro realiza uma notável virada que o conduz a revisar muitos de seus próprios juízos anteriores em torno da periferia do sistema mundial: por exemplo, sobre a China, Índia e a Rússia e inclusive sobre os países atrasados, coloniais e periféricos dentro mesmo da Europa do século XIX como a Espanha e a Irlanda.

Negri, um pensador sumamente erudito e notavelmente informado sobre os debates acadêmicos das últimas décadas, não menciona nenhum dos escritos jornalísticos ou as hoje célebres cartas de Marx –como a que envia em 1881 a Vera Zasulich– neste sentido. Nestes materiais Marx reflete sobre vias alternativas e distintas às européias ocidentais de desenvolvimento histórico, concebendo este último de maneira muito mais matizada e totalmente alheia ao determinismo evolucionista. Também questiona sua própria visão de 1853 sobre o colonialismo “progressista” da Grã-Bretanha na Índia. Nessa carta de 1881 chega a afirmar que, a partir do avanço inglês, não só a Índia não foi para a frente, senão que foi para trás.

Negri passa olímpicamente por alto estes numerosos escritos de Marx, apesar de terem sido traduzidos, editados, analisados e amplamente discutidos nas principais universidades européias e latino-americanas durante os últimos anos.

Ao apoiar-se na suposta “autoridade” de Marx para festejar e celebrar o caráter avassalador e arrebatador da globalização, Negri não pode fazer outra coisa senão desconhecer e evitar esses escritos onde o próprio Marx questiona a centralidade absoluta da sociedade moderna

¹ Essa é uma das hipóteses centrais de nosso livro *Marx en su (Tercer)Mundo* (Kohan, 1998).

euro-norte-americana e a idéia de “progresso necessário” que traria a expansão mundial do capitalismo.

Daí que em *Império* Negri acabe desenhando um Marx a imagem e semelhança de sua própria formulação. Somente partindo do pensamento do último Marx –o mais maduro e o mais crítico do euro-centrismo– se poderia periodizar com maior rigor o desenvolvimento do capitalismo a partir de um horizonte autenticamente mundial, não segmentado, provinciano ou regional.

TESE IV

A periodização do capitalismo e de “seus modos de regulação” proposta por Negri em Império, embora pretenda ter uma qualidade e um alcance universal, na realidade se sustenta num marco de referência estreitamente local e provinciano (o norte da Itália).

Em *Império* nosso autor tenta homologar três processos diferentes num mesmo traço: a passagem do imperialismo ao Império, a transmutação da modernidade em pós-modernidade –como se uma viesse cronologicamente depois da outra e não fossem coexistentes e combinadas– e, finalmente, o esgotamento do fordismo substituído pelo pós-fordismo. O chamativo disso reside no critério escolhido por Negri para periodizar estas três passagens.

O filósofo adota como parâmetro exclusivo da inflexão de cada etapa o auge das lutas do ‘68 italiano; a seguinte década italiana que chega até a derrota de 1977, marcada pela autonomia; e pela inovação das grandes empresas capitalistas italianas.

Isto significa que Negri tenta descrever e explicar um fenômeno universal –a generalização e expansão do modo de produção capitalista para o conjunto da urbe– partindo de um critério exclusivamente local, circunscrito nem sequer a toda Itália, mas tão somente às cidades do norte industrial. A conseqüência não desejada de sua formulação (que se origina num balanço maduro de sua própria experiência política anterior) é a limitação provinciana do que deveria ser, segundo seu propósito inicial, um marco de análise mundial destinado a periodizar a lógica geral que adquire o capitalismo globalizado em todo o planeta.

Obviamente, não há nada de mal em que Negri tenha partido de sua experiência vital para pensar o problema. O que se mostra incorreto é que tenha generalizado essa experiência biográfica como se correspondesse à “história mundial”.

TESE V

Apesar da utilização da linguagem clássica da esquerda, em Império Negri decreta a morte (súbita) da dialética marxista e pretende substituí-la pela metafísica do pós-estruturalismo.

O pós-estruturalismo exerce sobre o leitor neófito –obviamente não é o caso de Negri– uma fascinação imediata. Esse fenômeno se repete uma e outra vez com quem se choca pela primeira vez com este tipo de escritos. Porém, o encanto dura pouco. Uma vez que se decanta a fascinação inicial, pode-se apreciar como o pós-estruturalismo corre o risco de vagar sobre um conjunto de conflitos e dominações pontuais sem chegar a vislumbrar o nexo global que subordina, incorpora e reproduz cada uma destas opressões específicas no interior do modo de produção capitalista. Estes conflitos são de gêneros, de etnias, de culturas, geracionais, nacionais, ecológicos, de minorias sexuais, etcetera.

A filosofia pós-estruturalista deixa uma perigosa e tentadora porta aberta para sublimar a luta contra cada uma destas opressões sem apontar ao mesmo tempo contra o coração do sistema capitalista como totalidade. De forma análoga, a apologia de “contra-poderes” (sempre locais) –tema preferido de Foucault em seu academicamente celebrado *Microfísica do poder*– muitas vezes acaba aceitando resignadamente uma impotência diante do poder sem mais.

Apesar de não ser um recém-chegado à filosofia nem um aficionado, para o Negri exilado em Paris que vem de uma derrota (a do movimento da esquerda extraparlamentar italiana dos anos 60 e anos 70), a rejeição pós-estruturalista da totalidade (e da tomada do poder mediante uma revolução política), do mesmo modo como sua adscrição à metafísica pluralista dos novos sujeitos sociais, lhe caem na mão como um anel no dedo. Não duvida um segundo em adotar as novas formulações.

Ao se empapar da cultura filosófica hegemônica da Academia da França durante os anos 70 e começos dos anos 80, Negri torna seus muitos dos pressupostos que estas correntes universitárias traziam consigo. Por um lado, Foucault, Deleuze e Guattari lhe proporcionam o jargão e a metafísica pós-estruturalista, centrada na teoria do “biopoder” e na revalorização do antigo pluralismo de origem liberal, lido agora na chave da esquerda. Uma leitura que mantém não poucas piscadelas com a tradição anarquista. Por outro lado, o pensamento de Louis Althusser –em sua fase “autocrítica” dos anos 70 e anos 80, afim ao eurocomunismo do Partido Comunista Francês (PCF)– facilita-lhe adotar um dos lugares comuns aos principais pensadores franceses daqueles anos: a (suposta) morte do

sujeito e o abandono da dialética. Expressão filosófica, naquele tempo, do abandono eurocomunista de toda proposição revolucionária.

A partir de então, Negri não se separará mais desta nova maneira de entender a transformação social. Enquanto rejeita as formas despóticas e estatalmente centralizadas do stalinismo, ao mesmo tempo o Negri exilado, fascinado com o pós-estruturalismo, começa a resgatar e revalorizar a velha tradição pluralista que até então havia pertencido principalmente –na história das idéias políticas– ao acervo do liberalismo. Realiza essa adoção mediante uma linguagem muitas vezes crítica, marcada por numerosos neologismos que tanto devem ao estilo francês, tipicamente acadêmico, de Deleuze e Guattari.

Daí em diante, a partir de seu segundo exílio francês, Negri se apropria de toda a linguagem do pós-estruturalismo tentando traduzir o trabalho e, sobretudo, o autonomismo italiano ao jargão filosófico francês então em voga. Cada página de *Império* é uma fiel expressão dessa tentativa de tradução. Ele mesmo admite quando identifica a genealogia do conceito de “biopoder”, remetendo-a diretamente à obra de Foucault.

Compreende-se então porque, em outubro de 1984, Negri escreve uma carta a Félix Guattari dizendo-lhe sem nenhuma prevenção: “Totalidade: é sempre a do inimigo”. Uma afirmação metodológica que teria espantado Karl Marx. Lembremos que este último, nos *Grundrisse* (rascunhos de *O Capital* aos quais Negri dedicou seu livro *Marx além de Marx*) havia assinalado a categoria de “totalidade concreta” como o conceito central de toda sua metodologia, sua crítica da economia política e sua concepção da dialética.

TESE VI

A virulenta crítica de Negri à tradição filosófica dialética e a tentativa de Império de expurgar do pensamento emancipador contemporâneo toda a referência a Hegel constituem uma tentativa tardia de voltar a por em circulação as velhas e desvalorizadas leituras dellavolpianas e althusserianas do marxismo.

Embora as eufóricas resenhas jornalísticas sobre *Império* publicadas nos grandes meios de comunicação o desconheçam, a “nova” filosofia e o “novo” pensamento de Negri não fazem mais do que reatualizar numa chave pós-estruturalista as antigas perspectivas filosóficas da escola de Galvano Della Volpe (na Itália do primeiro dos anos 60) e, fundamentalmente, de Louis Althusser e seus discípulos (na França, durante sua “autocrítica” do primeiro quinquênio dos anos 70).

Depois do pós-guerra, e sobretudo da morte de Stálin (1953), o Partido Comunista Italiano permite que floresçam cem flores e que se abram cem escolas ideológicas... sempre sob a condição de que acatem unanimemente sua linha política oficial: a institucionalização da classe trabalhadora italiana dentro do espartilho empresário, das redes da disciplina da FIAT e do estado burguês keynesiano.

Entre essas “cem flores” toleradas e permitidas, o PCI encontra-se então dividido entre duas correntes. A majoritária se postula como herdeira de Gramsci, cujos *Cadernos do Cárcere* são lidos e interpretados a partir da ótica da ortodoxia marxista através do filtro oficial elaborado por Palmiro Togliatti, o velho líder político do PCI desde a prisão de Gramsci. A outra vertente, minoritária mas muito influente, é encabeçada pelo filósofo Galvano Della Volpe.

A primeira destas duas correntes, formada pelos filósofos Luciano Gruppi, Nicola Badaloni e Cesare Luporini, entre outros, entende o pensamento marxista como uma filosofia que outorga à história um lugar metodológico central em sua reflexão. Daí ela ser conhecida naqueles anos como o grupo “historicista”. Junto com a dimensão histórica, estes marxistas herdeiros de Gramsci também atribuem à categoria filosófica de práxis um lugar destacado em seus livros e artigos.

A concepção de mundo de Marx é para o grupo historicista uma filosofia da práxis que faz sua a dialética de Hegel. Ao mesmo tempo, este grupo de filósofos comunistas reivindica como tradição própria para os revolucionários italianos a herança cultural de pensadores humanistas como Giordano Bruno e Giambattista Vico.

A segunda vertente dentro do PCI, encabeçada por Galvano Della Volpe e nutrida por seus discípulos Lucio Colletti, Mario Rossi, Giulio Pietranera, Nicolao Merker e outros, postula em troca um marxismo menos humanista e mais cientificista. Este outro tipo de marxismo encontra-se muito mais próximo e propenso à herança experimental de Galileu Galilei. Por oposição aos gramscianos, mostra-se extremamente crítico da dialética de Hegel.

A maior confrontação teórica entre ambos os setores intelectuais ocorre em 1962 quando se produz em diversas revistas e jornais italianos de esquerda uma discussão aberta entre os partidários das duas tradições filosóficas comunistas.

Ao longo de toda sua trajetória, Toni Negri, diferentemente dos pensadores Mario Tronti e Massimo Cacciari (com os quais compartilhou sua primeira militância), nunca se aproximou ao PCI, nem ao terreno político nem na órbita filosófica. Não obstante, nas numerosas

observações críticas que *Império* dedica ao questionamento da herança dialética de Hegel podem ser rastreados os vestígios ou pelo menos os ecos incofessados de uma atenta leitura dos escritos anti-hegelianos de Galvano Della Volpe. Não causalmente Negri mostra, numa passagem irônica de um relato autobiográfico, que “na Itália todos eram hegelianos, então, entre o final da guerra travada e do começo da guerra fria: o tio Benedetto Croce e os sobrinhos gramscianos” (Negri, 1993: 18). Ali põe no mesmo saco os liberais burgueses discípulos de Benedetto Croce e os comunistas seguidores da linha filosófica oficial do PCI impulsionada por Togliatti e questionada por Della Volpe.

De forma paralela ao impulso contra Hegel que a escola filosófica de Galvano Della Volpe estava promovendo no comunismo italiano, Althusser e seus discípulos encabeçaram na França uma arremetida anti-hegeliana de longo fôlego. O principal objeto de crítica desta escola era Roger Garaudy e seu “humanismo”. Althusser questionou duramente o marxismo hegelianizante no qual bebia Garaudy –quem havia publicado pouco antes *Dieu est mort: étude sur Hegel*. Não obstante, diferentemente da crítica externa contra Garaudy de Foucault, Deleuze e Guattari, sua impugnação do humanismo marxista de desenvolveu estritamente dentro das mesmas estruturas partidária do Partido Comunista Francês (PCF).

Também polemizando com Roger Garaudy, mas de dentro deste PCF, Louis Althusser encabeça no início dos anos 60 uma das empresas teóricas mais influentes daqueles anos. Como professor da Escola Normal Superior de Paris, Althusser dirigiu em 1964 e 1965 –principalmente durante o verão de 1965– um seminário famosíssimo de leitura sobre *O Capital* de Karl Marx.

Como produto deste seminário foi publicada a obra coletiva *Lire le Capital*, onde além de Althusser escreviam seus discípulos Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey e Jacques Rancière. Esse livro faria história.

Garaudy pretendia legitimar as posições internacionais do Partido Comunista da União Soviética em defesa de sua coexistência pacífica com os Estados Unidos apelando para a ideologia do “humanismo”.

Mediante esta filosofia, Garaudy argumentava que tanto soviéticos como norte-americanos eram em última instância, para além dos conflitos ideológicos, “pessoas” que podem conviver em paz.

Althusser e sua escola atropelaram sem piedade este “humanismo”. Rejeitando este entendimento com as potências capitalistas, Althusser e seus discípulos caracterizaram o humanismo pura e sim-

plesmente como ideologia burguesa. Denominaram a categoria de “homem” terminantemente como um “mito da ideologia burguesa”.

Em que consistia o eixo de sua argumentação? Em que toda a ideologia do “humanismo” girava em torno aos conceitos de “homem”, de “essência humana” –o que era comum a todos os seres humanos, para além das classes sociais e dos sistemas políticos em enfrentamento–, de “alienação” –a perda da essência humana– e fundamentalmente de “sujeito”. Deste modo, Althusser e seus discípulos propunham a todos os marxistas renunciar a esses conceitos teóricos devido a que conduziam a posições burguesas.

Num de seus mais polêmicos ensaios, em junho de 1964, Althusser chegou a sustentar que o marxismo não somente não é um “humanismo”, senão que inclusive é um anti-humanismo teórico. Essa posição, central em seus livros dos ‘60, apesar de suas autocríticas dos anos 70, volta a aparecer intacta em seus últimos escritos e entrevistas publicadas durante os ‘80, pouco antes de morrer. Por exemplo, na entrevista que Althusser concede à professora mexicana Marisa Navarro –texto que é publicado em 1988 sob o título *Filosofia y marxismo*– insiste outra vez em que a categoria de “o homem” –tão cara a Garaudy– equivale ao sujeito de direito, livre de possuir, vender e comprar no mercado, isto é... ao sujeito burguês.

Entre este último texto dos anos 80 e aqueles dos anos 60 medeia a famosa “autocrítica” de Althusser de junho de 1972. Seu livro se chamará precisamente *Elementos de autocrítica*. Nela, o celebrado autor de *Lire le Capital* questiona muitas de suas categorias anteriores: sua definição da filosofia, a relação entre a teoria e a política, a relação entre a ciência e a ideologia, sua débil atenção á luta de classes, etc., etc. Quase tudo exceto seu anti-humanismo e sua crítica do sujeito.

Negri continua atenta e pontualmente essa evolução ideológica, sem a qual pouco se compreende das afirmações filosóficas de *Império*, sumamente críticas da concepção dialética.

TESE VII

A “nova” substituição do binômio Hegel-Marx pelo de Maquiavel-Spinoza propugnado por Império não faz mais do que desenvolver estritamente o programa filosófico formulado por Louis Althusser –em total sintonia política com a mutação eurocomunista do PC francês– a partir dos ‘60.

O filósofo judeu Baruch Spinoza teve e tem na filosofia de Toni Negri uma importância fundamental. A ele dedica seu celebrado livro –escrito na prisão– *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza* (1981).

Em conseqüência, para os leitores de *Império*, um dos eixos da filosofia de Althusser que é imprescindível conhecer reside naqueles trechos onde este último se espraia sobre a reação do marxismo com Spinoza. Neles, Althusser reconhece que, para poder submeter à crítica a dialética de Hegel, não teve mais remédio do que dar um “rodeio”. Esse rodeio se chama justamente Spinoza.

O que Althusser adota de Spinoza? Em *Para ler O Capital* sublinha “O fato de que Spinoza tenha sido o primeiro a colocar o problema do ler, e por conseguinte de escrever, sendo também o primeiro no mundo em propor ao mesmo tempo uma teoria da história e uma filosofia da opacidade do imediato” (Althusser, 1988: 21). Ao que faz referência Althusser com “a opacidade do imediato”? À teoria marxista da ideologia, segundo a qual todo conhecimento imediato, todo sentido comum, todo conhecimento que não seja científico, é opaco, está tingido necessariamente pela ideologia e portanto não permite alcançar a verdade do real. Ao caracterizar Spinoza como “o primeiro filósofo no mundo” a ter sentado as bases da teoria marxista da ideologia, Althusser constrói uma estreita unidade entre Marx e Spinoza... a despeito de Hegel. Já não é Hegel o antecedente de Marx, senão Spinoza.

Essa altíssima valorização de Althusser sobre Spinoza volta a aparecer em *Elementos de autocrítica* quando dedica ao pensador judeu um capítulo inteiro. Nele sustenta que o que adota de Spinoza é em primeiro lugar sua rejeição de toda transcendência teleológica. Também torna sua a defesa de uma teoria da causalidade sem transcendência.

Em segundo lugar, o que Althusser toma de Spinoza é sua concepção da realidade como um todo sem clausura –isto é, como um processo de desenvolvimento que não se fecha no final, que não termina nunca. Ambos os núcleos spinozianos servem a Althusser para questionar duramente Hegel e sua filosofia dialética. Hegel acreditava que toda realidade somente encontrava seu sentido e sua verdade para além dela mesma, numa finalidade –ou teleologia– superior que se encontraria ao final de seu processo de desenvolvimento, mas que já estaria pré-anunciada desde sua própria origem. Pelo contrário, para Althusser, o comunismo não constitui o final feliz da história humana, pré-assegurado de antemão.

Em sua autocrítica do início dos anos 60, Althusser atribui à herança de Spinoza suas melhores conquistas –o ter podido rejeitar Hegel– e seus piores erros –o ter subestimado a luta de classes. Ali, em elementos de autocrítica, Althusser reconhece que se bem Spinoza serviu-lhe para deixar de lado a dialética de Hegel, ao mesmo tempo

armou-lhe uma armadilha. Como Spinoza não havia concebido a realidade como uma substância em processo atravessada por contradições, então Althusser, partindo de seu pensamento, não pode criar um marxismo centrado nas contradições de classe, nas lutas de classes. Esse questionamento lhe foi feito por muitos pensadores quando criticaram seu livro *Para ler O Capital*.

A adoção “marxista” do pensamento de Spinoza (e a conseguinte rejeição das violentas contradições nas quais se assentava o marxismo dialético) foram, no pensamento político de Althusser, funcionais a suas simpatias maduras pela renúncia eurocomunista de tomar o poder mediante uma revolução.

Althusser faleceu em 1990. Antes de morrer, em 1985, havia redigido sua autobiografia. Esta foi publicada postumamente em 1992 com o título *L'avenir dure longtemps* [Em português: *O futuro dura muito tempo. Os fatos: autobiografias*]. Nela volta sobre a sombra insepulta de Spinoza. Nesses manuscritos explica que o que o levou a passar por cima de Hegel para construir a genealogia Maquiavel-Spinoza-Marx (cuja “originalidade” muitos atribuem, erroneamente, a Negri e seu *Império*) foi precisamente a idéia spinoziana do “pensamento sem origem nem fim”.

Toni Negri toma contato com Althusser em seu primeiro exílio francês de 1977. São os anos imediatamente posteriores à autocrítica. Mais tarde, quando regressa à França para se exilar pela segunda vez, durante catorze anos, volta a se chocar com o pensamento de Althusser. Dele adota a crítica terminante contra a categoria filosófica de sujeito e contra Hegel. Embora seja provável que já tenha incursionado antes nesta crítica devido à influência da escola italiana de Della Volpe, apesar de que em sua primeira juventude Negri havia publicado em Pádua *Stato e diritto nel giovane Hegel* (1958).

Quando muitos meios de comunicação celebram entusiasmados e de forma completamente superficial a crítica de *Império* à dialética, não sempre fica claro qual é a fonte íntima dessa rejeição. Em *Império* Negri volta pontualmente sobre Althusser resgatando dele precisamente sua crítica do sujeito e sua inscrição anti-humanista. Assim propõe que “o anti-humanismo que foi um projeto tão importante para Foucault e Althusser nos anos 60 pode ser efetivamente ligado com uma batalha que Spinoza travou trezentos anos antes” (H&N, 2002: 95).

Althusser será justamente a grande autoridade marxista européia na qual se apóia Negri para construir, retrospectivamente, uma linha filosófica alternativa à clássica conjunção que no campo da es-

querda vincula *O Capital* de Marx com a *Ciência da Lógica* de Hegel. Da mão de Althusser, em *Império* Negri constrói uma genealogia histórica anti-hegeliana –e antidialética– vinculando Marx com Maquiavel e Spinoza. Essa vinculação que erroneamente muitos meios de comunicação atribuem à genial originalidade de Negri, continua pontual e exatamente, oração por oração e palavra por palavra, as detalhadas indicações de Althusser.

Por que Spinoza e não Hegel? Por que materialismo e não a dialética? Pois porque em *Império* Negri associa a dialética de Hegel, não com a crítica revolucionária contra a ordem existente (como fazia Marx no epílogo de 1873 à segunda edição alemã de *O Capital*) senão com a apologia do Estado.

Aos olhos de Negri, se Spinoza expressa o surgimento democrático da multidão, Hegel em compensação coroa todo “o desenvolvimento contra-revolucionário da modernidade” e representa o momento repressivo estatal. Para descrever esta via Negri recorre a uma quádrupla homologação:

representação = abstração e controle = mediação = Estado

Ao realizar esta caracterização, Negri volta a repetir textualmente as velhas e retraídas reprovações que Eduard Bernstein havia formulado –um século atrás– contra Hegel e o método dialético em sua obra clássica *As premissas do socialismo e as tarefas da socialdemocracia* (1899). Deste modo, Negri deixa expressamente de lado, sem sequer mencioná-la, a extensíssima bibliografia filosófica (desde o jovem György Lukács até Herbert Marcuse, passando por Henri Lefebvre, Jacques D’Ont ou nosso Carlos Astrada) que interpreta Hegel como um pensador burguês progressista, não como um apologista do Estado.

Dessa forma, Negri culmina unindo a crítica da escola italiana de Della Volpe e Colletti contra a categoria hegeliana de “mediação” –supostamente por ser especulativa, metafísica e por não permitir o desenvolvimento experimental da ciência– com a crítica da escola francesa de Althusser às categorias hegelianas de “sujeito” e “teleologia”. À cavalo em ambas as críticas, em *Império* Toni Negri culmina disparando um ataque frontal contra todo o pensamento dialético.

Se não se conhece o solo filosófico do qual se nutre esse ataque frontal contra a dialética ensaiada por *Império*, corre-se o risco –habitual em numerosas aproximações superficiais e de último hora à obra de Negri– de não compreender a fundo as razões de semelhante paixão anti-hegeliana.

Com estas sete “teses” –que na realidade constituem opiniões nossas sobre núcleos problemáticos não resolvidos por Negri– simplesmente nos propomos a contribuir, criticamente, ao debate sobre *Império*. As discussões sobre esta obra seguramente se prolongarão com a publicação da segunda parte do texto que seus autores estão atualmente redigindo. Seja qual for o resultado desse debate, o certo é que para sopesar equilibradamente o valor, os aportes e sobretudo as falências de Toni Negri e sua teoria política, deveremos fazer um esforço em pensar a contracorrente. Para além de modas, “ondas” e furores. Estas linhas pretendem tão-somente aportar um minúsculo grão de areia nesse sentido.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis 1988 *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).
- Althusser, Louis 1992 *O futuro dura muito tempo. Os fatos: autobiografias* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Althusser, L.; Balibar, E. e Establet, E. 1980 *Ler o capital* (Rio de Janeiro: Zahar Editores).
- Hardt, Michael e Negri, Antonio 2002 (2000) *Empire* (Cambridge: Harvard University Press) [Em português: 2001 *Império* (Rio Janeiro: Record)].
- Kohan, Néstor 1998 *Marx en su (Tercer)Mundo* (Buenos Aires: Biblos).
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1975a *Manifiesto del Partido Comunista* (Buenos Aires: Anteo).
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1975b *Materiales para la historia de América Latina* (México: Siglo XXI).
- Negri, Antonio 1958 *Stato e diritto nel giovane Hegel* (Padova: Cedam).
- Negri, Antonio 1981 *A anomalia selvagem. Poder e potencia em Spinoza* (Rio de Janeiro: Editora 34).
- Negri, Antonio 1993 “Meditando sobre la vida: autoreflexión entre dos guerras” em *Anthropos* (Barcelona) N° 144.

EDUARDO GRÜNER*

O RAMO DOURADO E A IRMANDADE
DAS FORMIGAS

A “IDENTIDADE” ARGENTINA NA AMÉRICA
LATINA: REALIDADE OU UTOPIA?

EM 1992, em uma reunião de uma revista na qual eu estava implicado –ou, melhor dizendo, complicado– discutia-se a necessidade de que a revista dissesse algo a propósito dos “500 anos”. A pergunta (só aparentemente ingênua) que então surgia era: o que poderíamos dizer nós, argentinos, sobre esta questão, quando na realidade, culturalmente falando, formamos parte dos “descobridores” e não dos “descobertos”? Certamente, esta perplexidade tributária daquele chiste exagerado, mas não inteiramente impertinente, de Borges que definia os argentinos como europeus no exílio, não pretendia de modo algum minimizar aquilo que na história argentina também há da sangrenta eliminação de *outras* culturas –elas sim “americanas”, “autóctones”– precedentes. Simplesmente pretendia dar conta, por sua mesma perplexidade, das aporias inevitavelmente convocadas no momento de tentar *pensar* a cultura rio-platense na relação com a cultura mundial (inclusive, e sobretudo, a latino-americana, com a qual tradicionalmente temos nos sentido –é o mínimo que se pode dizer– incomodados).

* Professor Titular de Teoria Política na Faculdade de Ciências Sociais e de Antropologia da Arte na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires (UBA).

O certo é que a cultura rio-platense –parece-me– sempre foi como uma espécie de *campo de batalha* em permanente ebulição: batalha de línguas (mais ainda: de *falas*, às vezes incomensuráveis), de tradições e rituais muito diversos que freqüentemente ficaram ocultos –teria que se dizer, melhor: reprimidos, “forcluídos”– pelo mito da *mistura das raças* (“e o que aconteceu com os negros?” é uma pergunta que retorna quase que com cada turista novato, e que, conscientemente ou não, lembra que os processos coloniais e pós-coloniais na América não somente afetaram este continente, senão também, com similar dramaticidade, o africano). Um campo de batalha atravessado inclusive, e desde muito cedo, pela “sobre-determinação” da luta de classes; porque, na verdade, e pese ao que afirmem algumas lendas, a Argentina se constitui muito rapidamente como um país capitalista, embora, é claro, mal nos serviria o clássico modelo inglês para entender a natureza de nosso próprio capitalismo.

Talvez seja esta ebulição permanente, esta espécie de indeterminação constitutiva, o que faça –me responsabilizo pelo risco da hipótese– que a Argentina seja, Argirópolis sarmientina à parte, um país muito pobre em utopias. Não há nada em sua tradição pré –ou pós– colombianas que se assemelhe às utopias andinas, maias ou astecas. Parece que há uma espécie de impossibilidade para a cultura argentina de pensar-se como essa *alteridade radical* que a imaginação utópica requer, mas também certa capacidade (recentemente muito deteriorada, tem que se dizer) para se estabilizar numa espécie de *mesmice* auto-satisfeita. Seja como for, aquela ebulição, aquela indeterminação – façamos da necessidade virtude, como se diz– é talvez o que a cultura argentina, rio-platense, tem de mais interessante. Refiro-me a essa mistura impura e em eterno conflito interno que se apresenta nela de forma declarada desde seus inícios. Podemos pensar em Esteban Echeverría, por exemplo, quando afirmava haver aprendido gramática na França, e que com essa gramática tinha escrito coisas como *La Cautiva* ou *El Matadero* (algo que torna insignificante as famosas epígrafes francesas do *Facundo* de Sarmiento); isto é, tinha escrito essas obras que não somente ocupam um lugar de importância, senão um lugar *fundante* da literatura *nacional*. E, com efeito: por que haveria de ser menos *nacional*, em seus efeitos, uma literatura, somente pelo fato de ser *pensada* em francês? É uma pergunta retoricamente provocativa, por certo. Tão provocativa, em todo caso, embora de signo contrário, como a outrora canônica (hoje está sumamente desvalorizada) enunciação a propósito de um assim chamado

ser nacional. Devo confessar que, em minha juventude, sempre me surpreendia ao escutar esta expressão: não entendia como na Argentina, *justamente* na Argentina, podia ter-se produzido uma solidificação ontológica tão compacta como a que essa noção sugeria. Ao qual teria que se acrescentar o fato de que –pelo menos nos tempos em que eu era um estudante de Filosofia– o *Ser* era a categoria universal por excelência, e então não se entendia como podia ter ao mesmo tempo *nacionalidade* (e em todo caso, se a tinha, era a grega, como teria dito Heidegger). É claro que –para permanecer fiéis ao Estagirita– o *Ser se diz* de muitas maneiras. E para o cúmulo, o castelhano (esta é uma distinção que lembro ter lido com surpresa em Canal Feijóo, embora quem a tornou famosa tenha sido Rodolfo Kusch) é a única das grandes línguas ocidentais que distingue entre *ser* e *estar*.

A Argentina, pois, *esteve sendo*, durante muito tempo, o que pôde. E é uma cultura que entrou, ao mesmo tempo tardia e rapidamente, violentamente, na Modernidade. Pelo menos, na idéia que as classes dominantes locais tinham do que elas chamavam a modernidade: isto é, a sociedade burguesa européia. Este fenômeno tem a ver, possivelmente, com o que afirmava Marx a propósito de que a burguesia alemã havia tentado fazer na cabeça de Hegel a revolução (burguesa) que não havia podido realizar na realidade. E alguém poderia pensar, nessa mesma chave, que a burguesia argentina constituiu na cabeça de Sarmiento, de Alberdi ou de Roca a sociedade que nunca concretizou na realidade. Se a Argentina entrou rapidamente na “modernidade” foi porque a ideologia do que Halperín Donghi chamou uma vontade de construir “uma nação para o deserto argentino” foi, desde o princípio, uma espécie de imperativo categórico, influenciado certamente pelas idéias que um Tocqueville ou um Montesquieu podiam ter nesse então a respeito do que constituía uma democracia moderna. Mas também, dizíamos, entrou *tardamente*: não chegou a ser incluída –como sim ocorreu com o resto da América– na construção dessa iconografia de alteridade exemplar da qual a Europa se serviu para construir sua própria modernidade, a partir do Encobrimento de um “novo” continente.

Não temos tempo, aqui, para entrar no complexo debate (que vai desde o famoso capítulo XXIV do *Capital* até as teses wallersteinianas sobre o “sistema-mundo”) acerca do papel que coube à colonização da América –e, em geral, da “periferia” extra-européia– no processo de acumulação capitalista mundial. Mas me parece sim –e isto é nada mais do que outra tímida hipótese de trabalho– que essa colonização

foi decisiva na conformação de uma certa “identidade” européia (ponho a palavra entre aspas, desde logo, porque se sabe que toda “identidade” é *imaginária*, no sentido estrito de que se constitui ideologicamente numa relação especular com alguma “alteridade”).

Então, é interessante –ou o seria: há muito trabalho por fazer a esse respeito– ver as maneiras em que a América ocupa esse lugar do *Outro* na construção, por exemplo, de algumas das mais notáveis filosofias políticas modernas. Podemos pensar no *estado de natureza* do contratualismo hobbesiano, lockeano ou rousseauiano; ou podemos pensar em como a América, junto com a África e parte da Ásia, perde o trem da História no desdobramento do *Geist* hegeliano. Mas também podemos pensar no pensamento chamado utópico, pelo menos de Tomás More em diante. Isto é, não somente nas filosofias mais ou menos “oficiais” e dominantes, senão também nos discursos mais críticos (incluído, devemos dizer, o do próprio Marx, que teve poucas palavras felizes para dizer sobre os americanos pós-colombianos). Ou seja: nesta dialética muito particular com a qual a Europa *se* constitui a imagem de si mesma em sua relação com a América. Uma dialética do Mesmo e do Outro muito expressiva, por outra parte, dessa canônica e sempre tão socorrida afirmação benjaminiana de que não há documento de civilização que não seja simultaneamente um documento de barbárie. Assim como em alguma medida a democracia ateniense foi possível graças à escravidão, também pode-se dizer que, na mesma medida a moderna teoria política européia foi possível graças ao colonialismo. Ainda que, certamente, as condições de possibilidade de um discurso não invalidem sua eficácia nem seu valor. Nem podem, por outra parte, controlar os efeitos não buscados desse discurso: a modernidade européia produziu também um Marx, um Nietzsche, um Freud: isto é, se auto-reproduziu como conflito e como ruptura perpétuos.

A Argentina, por esse lugar singular –e *sem-lugar*– que ocupou historicamente entre a modernidade européia e o que eu gostaria de chamar a *paramodenidade vitimada* do resto da América Latina (um “resto” ao qual só agora, e pelas piores razões, estamos começando a compreender que pertencemos) nunca pode fazer muito mais do que transladar, um tanto mecanicamente, os gestos daquele conflito, daquela ruptura da modernidade européia. E não é, claro, que esses gestos não tenham tido efeitos materiais, freqüentemente sangrentos; mas na Argentina esses efeitos, também muito freqüentemente, pareceram ser o resultado de golpes dados no escuro, com muito pouco apego por

essa forma de racionalidade crítica negativa que o conflito assume ao olhá-lo de frente, e que era reclamada por gente como os membros da escola de Frankfurt para discutir a modernidade de seu próprio interior. Uma racionalidade, definitivamente, que assumo o que tampouco me privarei de chamar *mal-entendido constitutivo* de toda cultura. É possível que a tentativa, demasiado “narcisista”, de *positivar* esse substrato conflitivo seja uma das razões pelas quais os argentinos nos matamos entre nós, sem poder acabar de definir claramente (não digo aquilo que *somos* senão) aquilo que *gostaríamos* ser.

Mas, enfim, estávamos nas utopias. Estudou-se pouco –que eu saiba– esse vínculo que poderia se estabelecer, pelo menos hipoteticamente, entre a função *estrutural* que a literatura utópica teve (e, dentro dela, a “utopização” do continente americano) na constituição do pensamento filosófico-político europeu, e a que tiveram muitos desses pensamentos utópicos re-transplantados na América, e para nosso caso, a Argentina, no pensamento “fundacional” de pioneiros como Sarmiento, Alberdi, Echeverría ou os “intelectuais orgânicos” da geração de 80. Quiçá, com as honrosas exceções de sempre, essa escassez não seja senão o efeito da rigidez de nossa historiografia (e de nossa política), ou dos sempiternos preconceitos teóricos que confundem aquela inegável verdade de que a cultura é um “campo de batalha”, com a não menos inegável de que a cultura é, justamente, um *produto*, também ele em permanente transformação, desses conflitos. Em todo caso, não serei eu quem pretenda, de forma imodesta, superar essas rigidezes e preconceitos. As seguintes notas não têm mais do que o propósito de arriscar –sem dúvida de maneira vacilante e provisória– algumas ocorrências sobre (quase) tudo que viemos enunciando.

UM

Ousarei começar de maneira, por assim dizer, um tanto indireta, embora quisesse acreditar que não inteiramente impertinente. Nesse belo livro do fundador da antropologia cultural anglo-saxônica, George H. Frazer, que tem por título *O Ramo Dourado* –um livro que certamente a esta altura da ciência etnológica pode ser considerado quase como uma extraordinária novela de viagens exóticas– relata-se, entre outras maravilhas, a da utilização, por parte de muitas culturas distantes entre si tanto espacial como temporalmente, da magia (“homeopática” ou “simpática”, diz o autor, para distinguir as fórmulas mágicas que atuam por aquilo que os linguístas chamariam respectivamente “conti-

güidade” e “substituição”) com o objetivo de construir simbolicamente *mundos desejáveis* cuja mera concepção representa uma metafórica *denúncia*, uma sagrada *crítica* dos mundos reais nos quais os sujeitos estão condenados a viver. O ritual mágico –como o estudou exaustivamente, muito mais próximo de nós, o antropólogo italiano Ernesto de Martino– tem entre suas funções centrais a de afugentar periodicamente o temor do *Apocalipsis* cultural, de um sempre possível risco de afundamento do que De Martino chama a “pátria cultural” na qual vivemos (as sociedades arcaicas, muito mais sábias do que as nossas, intuem que *nenhuma* sociedade tem completamente garantido seu direito à existência): a criação daqueles *mundos desejáveis*, neste contexto, permite simultaneamente *repetir*, no registro mítico, o feliz momento fundacional da sociedade, e por outro lado *antecipar*, no registro escatológico, uma possível desaparecimento da sociedade atual, para o qual é necessário –por assim dizer– contar com “a reserva imaginária” de outra “pátria cultural” para o futuro (De Martino, 1977).

Esta configuração mítico-ideológica tem um altíssimo caráter de universalidade: com todas suas inumeráveis variantes, pode ser encontrada praticamente em todas as sociedades que alguma vez foram. No entanto, não se trata certamente de uma estrutura meramente sincrônica, atemporal, subtraída dos condicionamentos históricos. Nas –complexas e sofisticadíssimas– culturas pré-colombianas da América que sofreram esse gigantesco etnocídio conhecido eufemisticamente como a Descoberta, a mitologia apocalíptica e a utopia escatológica expressaram, a sua maneira, essa *denúncia crítica* das desgraças do presente da qual fala Frazer, assim como a esperança –tragicamente frustrada, como sabemos– de uma futura reconstrução da “pátria cultural” destruída que pudesse ressurgir do Apocalipse.

Em outras situações históricas –digamos: a dessa Europa ocidental que adentra a Modernidade, e que o faz entre outros motivos *graças a* esse brutal etnocídio do que depois se chamaria América– as coisas não aparecem tão claras. A *razão utópica* aparece ali completamente amalgamada com o início dessa *razão instrumental* moderna da qual falam Weber ou Adorno, gerando uma espécie de ambigüidade constitutiva com freqüência facilmente aproveitável pelas mais diversas ideologias ou hegemonias culturais. Abordemos a questão, de novo, transversalmente: a comunidade mais ou menos falansteriana que em finais do século XIX León Tolstoi fundara deu por se chamar a si mesma *Irmandade das Formigas*, uma denominação que pretende dar conta de uma funcionalidade cooperativa que

se opõe ao “individualismo competitivo” liberal, mas na qual –não se trata de negá-lo– o ideal de igualdade se confunde perigosamente com uma efervescente uniformidade despersonalizada. Desde então, na interpretação interessada das classes dominantes e de seus ideólogos e “pensadores” que se apoderaram do conceito sempre equívoco da Utopia, a imagem da *irmandade das formigas* parece ter acabado por triunfar sobre a do *ramo dourado*: a metáfora serviu simultaneamente, e não por “azar” (esse recurso desconhecido pela ideologia), para (des)qualificar *tanto* a Utopia como as sociedades chamadas “totalitárias” –ao menos, quando elas existiam; como sabemos, hoje alcançamos um huxleyano *mundo feliz* que, para ser coerentes com aquela comparação, já não requer *nem* de utopias *nem* de totalitarismos, posto que estamos no reino da democracia globalizada, cuja íntima *verdade* agora mesmo, enquanto estas linhas entram na imprensa, estão caindo nada utopicamente sobre as cabeças dos iraquianos.

Enfim, seja como for, esse triunfo da imagem do formigueiro inumano sobre o da re-humanização pós-apocalíptica à qual nos referíamos teve necessariamente que partir da premissa do estabelecimento de uma equivalência (utopia/totalitarismo) que, se não é totalmente injustificada, é pelo menos questionável. Sabe-se: na pós-modernidade –a cujo “princípio do fim”, permitam-me augurar, estamos assistindo– foi de praxe zombar de todo discurso “utópico” por considerá-lo “ingênuo”, quando não condená-lo enfaticamente como terrorista ou –este pensamento é rico em eufemismos inventivos– “fundamentalista”.

Com isso, a clássica expressão de “jogar o bebê com a água do banho” adquire uma inesperada atualidade: se é plausível celebrar o ocaso de um *delírio da Razão* produtor de monstros (como de modo célebre dizia Goya), que imaginava poder planificar até o último detalhe em uma maquinizada vida futura, não é menos certo que nunca como hoje se havia apresentado tão drasticamente a possibilidade de eliminar, junto com seus delírios, a própria Razão, para conservar somente seus monstros goyescos. A rejeição da utopia *futura* em nome da “democracia” *atual*, por exemplo, nos priva de uma *utopia democrática* –sobretudo levando em consideração que essa “atualidade” da democracia, quase não se teria de mencionar, é a do crasso mercado global que, em típica operação de *pars pro toto*, é identificado com a democracia: isto é, nos deixa desarmados diante de uma demanda de conformidade com uma “democracia” já conquistada, acabada, “feita” de uma vez para sempre, e não pen-

sada e praticada como uma *práxis* em permanente redefinição e re-fundação, orientada por um futuro desejável (embora pudéssemos considerá-lo inalcançável)¹. É, em todo caso, um crepúsculo sem horizonte, um entardecer sem *coruja* de Minerva que tente levantar vôo em direção de algum novo conjunto de ideais que substituam aqueles inevitavelmente derruídos.

E, no entanto, nem sempre foi assim. A Utopia –o gênero utópico como tal– cumpriu um papel fundamental na construção do pensamento político e social no Ocidente. Um papel, sem dúvida –repetamos– contraditório, paradoxal, inclusive aporético. Mas sem o qual esse pensamento, para bem ou para mal, não teria sido o que foi. E ainda que se tenha feito esse pensamento *aparecer* como uma expressão característica –não importa quão “marginal”– da modernidade européia, seus componentes, os da “irmandade formigante” como os do “ramo dourado”) formaram parte dos grandes projetos de emancipação em outras latitudes, e especialmente na América hispânica nas primeiras décadas do século XIX. Pensadores e homens de ação –os *escritores-chefes*, como os chamaria David Viñas– no estilo de Sarmiento ou Alberdi, para nomear somente os casos argentinos mais conspícuos, lançaram mão desses elementos utópicos ou para-utópicos quando se propuseram a construir *uma nação para o deserto argentino*, segundo a feliz e já citada fórmula de Halperin Donghi. A própria utilização ideológica da metáfora do deserto é, trataremos de mostrar, tributária de uma longa tradição utópica ou contra-utópica que pode ser rastreada já nos clássicos gregos. Mas a abordagem desta questão nos obrigará, antes, a dar um pequeno rodeio teórico e histórico.

Já se transformou num certo lugar-comum ironizar sobre como se utiliza a metáfora da guerra para falar das relações sexuais. Mas, também não ocorre o inverso? Não se usa às vezes a metáfora sexual para falar da guerra e, em geral, da política internacional? Não tivemos, por exemplo, nossa plena etapa genital de “relações carnavais”, uma vez superadas as trabalhosas preliminares da sedução e da conquista? Poderia ver-se ali, suponho, algo como o registro político da impossibilidade de organizar adequadamente o fantasma da relação com o outro sexo, ou simplesmente com o Outro. Não é demais recordar o nome

1 E, não obstante, a Argentina do “pós 19-20” não alcançou, dizem muitos, essa instância de *práxis* refundadora de novas formas de geração democrática? Pessoalmente, seria precavido no otimismo: as enormes ambivalências do processo solicitam uma sempre aconselhável cota de “pessimismo da inteligência”.

que a cultura ocidental ensaiou, a partir do século XVI, para falar dessa história de fantasmas, ou desse fantasma histórico: Utopia. E nunca melhor dito que o Outro não está em *nenhuma parte*, e é justamente por isso que serve para nos constituir, através da *ficção* que articula sua (in)existência. Há que se entender, quando se diz “ficção”, que essa maneira de dizer não pretende minimizar, por exemplo, o horror do genocídio americano (posto que a América é um continente por excelência inspirador de utopias): fica melhor sublinhado, esse horror, pela aparente trivialidade conotada no uso da palavra “ficção”.

Mas a referência à relação amorosa –se é que ainda se pode chamar assim a relação com o outro sexo– apontava, na verdade, em outra direção: a saber, a do mal-entendido universal, que qualifica tanto ao equívoco do amor que nos constitui em sujeitos desejantes, como ao colombiano erro histórico que nos constituiu como –ousaremos pronunciar o nome?– *Americanos*. Se Todorov tem razão quando diz que a conquista da América é o modelo propriamente europeu de constituição do Outro, se a teoria pós-colonial tem razão quando desconstrói os indizíveis *in-between* (o conceito é de Homi Bhabha), esses sempre movediços espaços intersticiais entre as “identidades”, não é menos certo que essa constituição tem o estatuto de um *lapsus* translinguístico: entre o almirante genovês e a rainha castelhana, com efeito, não há em comum mais do que essa equivocação que um tal de Vespucci veio logo corrigir com seu nome de batismo. Esse mal-entendido, contudo, longe de abrir o universo do sentido, contribuiu para *fechá-lo*. Literalmente: a *arredondar* a imagem do globo, a dar-lhe unidade sob o teto do primeiro *sistema-mundo* histórico que na verdade pode se chamar universal, e que conhecemos com o nome de capitalismo.

Que a conquista da América tenha sido uma condição de possibilidade de desenvolvimento capitalista europeu pode ser um dado histórico. Que, além disso, tenha sido o espaço imaginário privilegiado de um gênero político-literário, o da Utopia, gênero que pode ter servido para fazer a autocrítica –quando não a catarse– daquele desenvolvimento, tudo isso demonstra o que diz Lacan quando diz que não há Outro do Outro: não há metalinguagem capaz de sintetizar a distinção sempre duvidosa entre a “alteridade” e a “mesmice”, nem o fato de que todo documento de civilização é também um documento de barbárie, para repetir uma vez mais a dramática constatação de Walter Benjamin. A Utopia, nesse sentido, é o gênero que dá conta do caráter ao mesmo tempo *inevitável e impossível* da relação com o Outro. E a América é o nome *europeu* desse duplo

caráter inevitável/impossível. O primeiro a tomar consciência disso, significativamente, é o escritor inglês que cunha o termo em 1516, Tomás Morus (aquele que com o tempo fará com que a religião protestante tenha seu próprio, e competitivo, Santo Tomás). Desde então, o gênero não só se multiplica senão que se desdobra, se ramifica, arborece: desde os relatos dos viajantes a terras exóticas até a antropologia de gabinete de Frazer, desde os informes dos governadores coloniais até os estudos cepalinos sobre o (sub)desenvolvimento do Terceiro Mundo, desde os *orientalismos* analisados por Edward Said até os receiptuários do FMI, poderíamos traçar uma genealogia, uma linha de agrupamento, inclusive uma tipologia fantástica –à maneira do borgiano idioma analítico de John Wilkins– sob o rótulo de a grande narrativa da *grande administração do Outro*.

Nunca faltará, claro, um tributo à eficácia da ilusão retrospectiva: há quem se empenhe em incluir, digamos, *A República* de Platão ou a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho entre as utopias, e é possível que essa operação seja justificada, pelo menos em uma perspectiva puramente heurística. Mas o certo é que o gênero –como o erro da “Descoberta” que, ao menos em parte, o inspirou– sempre esteve vinculado à modernidade: entre outras coisas, porque requer aquele delírio onipotente da Razão, o sonho da autonomia criativa do Indivíduo, que são invenções posteriores ao Renascimento. Nem um ateniense do século de Péricles (onde a idéia trágica de destino ainda é um freio para as empresas reformadoras individuais) nem um místico dos inícios da Idade Média (onde a idéia cristã de Providência ainda impede interrogar criticamente a misteriosa justiça dos desígnios divinos) teriam se permitido imaginar –como Morus, Campanella ou Bacon– uma ruptura radical com as *doxas* de época. O gênero utópico pertence a essa forma ambivalente de interrogação que a modernidade se faz a si mesma, quando introduz em seu próprio interior a ruptura que faz coexistir o dogma com a heresia, essa *dialógica* –para abusar do conceito bakhtiniano– pelo qual os extremos da oposição se “interlocutam” mutuamente. Como esses “extremos da oposição” infinita, interminavelmente conflituosa que são a América Latina e a Europa.

Porque tudo isto, enfim, não era senão para mostrar uma conclusão provisória, inspirada na origem “utópica” da construção da América Latina pela Europa. A conclusão é que esta intrusão do Outro no espaço do mesmo não constitui tanto –como dissera famosamente Foucault– “um separação na ordem espessa das coisas”, mas antes –ou em

todo caso, também– uma nova *sutura* que dissimula a impossibilidade de *excluir*, pura e simplesmente, a Outridade. E isto é o que conduz ao nó problemático e feroz da questão com a qual havíamos começado: a da *identidade* latino-americana (e argentina?).

DOIS

Como todo o mundo sabe (mas finge que não, para viver mais tranqüilo) o conceito de *identidade* é talvez o mais resvaladiço, confuso, contraditório e indizível inventado –posto que é uma *invenção*– pelo pensamento moderno –posto que é exclusivamente *moderno*. Com efeito: somente a assim chamada Modernidade (a qual, além do mais, teria que se qualificar: a Modernidade *burguesa*) necessitou esse conceito para atribuí-lo, em princípio, a outro –e fundamental desde o ponto de vista ideológico– de suas “invenções”: o Indivíduo e sua expressão macro-teórica, o Sujeito cartesiano, base filosófica, política e econômica de toda a construção social da burguesia européia a partir do Renascimento. É claro que há *outra* Modernidade, uma Modernidade (auto) *crítica* exemplarmente representada pelo pensamento de Marx, Nietzsche ou Freud, que implacavelmente se dedicou a questionar esse universalismo da Identidade, esse essencialismo do Sujeito moderno. E, entre parênteses, e com um apenas aparente paradoxo, semelhante questionamento –que supõe uma imagem *fraturada* do Sujeito moderno, fraturada seja pela luta de classes, pela “vontade de poder” apanhada por detrás da moral convencional, ou pelas pulsões irrefreáveis de seu Inconsciente– é infinitamente mais *radical* do que as declamações poetizantes (o qual não é o mesmo, mas sim o contrário, que dizer poéticas) sobre não se sabe qual dissolução do sujeito, às quais nos tem acostumado –e saturados– a vulgata “postmoderna”.

Seja como for, a noção de “Identidade”, cunhada originariamente para falar dos indivíduos, logo se trasladou ao âmbito das sociedades, e começou a se falar de Identidade nacional. Outra necessidade burguesa, evidentemente, estreitamente vinculada à construção moderna dos Estados nacionais. Isto é, da estrita delimitação territorial e política que permitisse “ordenar” um espaço mundial cada mais “desterritorializado” pelo funcionamento tendencialmente (como se diz agora) *globalizado* da economia. A construção de uma “identidade” nacional na qual os súditos de um Estado pudesse *se reconhecer* simbolicamente em uma cultura compartilhada foi desde o princípio um instrumento ideológico de primeira importância. E desde o princípio a *língua* –e, portanto, a Literatura, entendida como instituição– foi um elemento

decisivo de tal construção: para colocar apenas um exemplo fundante, já nos derradeiros anos da Idade Média Dante Alighieri provocou um verdadeiro escândalo *político* ao escrever sua *opera magna* no dialeto toscano –que depois passaria a ser o “italiano” oficial– e não no ecumênico latim, que era a língua “global” dos cultos.

Escrever na língua “nacional e popular” da comunidade, e não no código secreto da *elite*, era um movimento indispensável em direção à conquista daquela identificação (leia-se: daquele reconhecimento de uma *identidade*) do povo com “seu” Estado.

Mas isso é tudo? As coisas não serão um pouco mais complicadas? Por exemplo: a quase “natural” predisposição do capitalismo –e *ergo* da nova classe dominante em ascensão, a burguesia– a se expandir mundialmente teve como rápido efeito (e há inclusive aqueles que dizem que foi uma *causa*, e não um efeito) a promoção pelos Estados europeus da empresa colonial, que não só supôs o mais gigantesco genocídio da história humana (uns 50 milhões de aborígenes “desaparecidos” somente na América o demonstram) senão –já o dissemos– um igualmente gigantesco *etnocídio*, que implicou o arrasamento de línguas e culturas às vezes milenares, e sua substituição forçada pela língua e pela cultura do Estado metropolitano, assim como a invenção de “nações”, no moderno sentido político e econômico, ali onde, na maioria dos casos, só havia delimitações lingüístico-culturais.

As guerras da Independência, levadas a cabo fundamentalmente sob a direção das *elites* transplantadas (com a única exceção da primeira delas, Haiti, onde a conjugação étnica e de classe desatou uma insólita –para a época– insurreição protagonicamente *popular*), isto é, das novas burguesias “coloniais” que haviam desenvolvido interesses próprios e localistas, em geral aceitaram –e ainda aprofundaram, com a ajuda das potências rivais da antiga metrópole, como Inglaterra e França– a situação herdada de “balcanização”. E seus “intelectuais orgânicos”, repetindo forçadamente e em condições bem distintas do modelo europeu, dedicaram-se a gerar culturas “nacionais” ali onde não havia existido *verdadeiras* nações no sentido moderno do conceito.

A situação é interessante por sua complexidade: se por um lado o processo de criação e definição de tais “culturas nacionais” teve muito de *ficção*, pelo outro cumpriu um papel ideológico nada desprezível na luta anticolonial, tendente a demonstrar que as culturas “locais” (no sentido da cultura daquelas *elites* transplantadas: as anteriores, e realmente “autóctones”, já haviam sido destruídas em distintos graus) podiam aspirar à autonomia em relação às pátrias-mães, Espanha e Por-

tugal. Mas, ao mesmo tempo, e enquanto se havia partido de uma *ficção* de autonomia, não puderam tomar sua inspiração da cultura das novas “pátrias-mães” informais, das novas metrópoles neocoloniais, pós-coloniais e “imperialistas” cuja penetração econômica (e, por via indireta, política) necessariamente tinha que ser acompanhada do que na época chamou-se “colonização cultural”. Isto criou uma particular posição de culturas *intersticiais* (de culturas de *in-between*, segundo o já célebre conceito do teórico pós-colonial Homi Bhabha), sob a qual a própria noção de “cultura nacional” sofreu sucessivos deslocamentos, conforme a ideologia, a postura política, a posição étnica ou de classe daqueles que tentaram reapropriar-se dessa noção. Para exemplificar com algo mais do que óbvio: de uma “cultura nacional” oposta aos valores metropolitanos tradicionais, mas inspirada em novos valores metropolitanos (a “modernidade”, o racionalismo, o positivismo ou o liberalismo francês ou anglo-saxônico), passou-se em outros casos à idéia de uma “cultura nacional” resistente a esses valores “novos”, na medida em que veiculavam ideologicamente também novas formas de dependência, neocolonialismo ou pelo menos heteronomia. Essa resistência teve suas vertentes de “direita” –nacionalismo autoritário duro restaurador das tradições hispânicas e refratário a toda “modernidade” embora fosse pretensamente racionalista/iluminista– ou de “esquerda” –antiimperialismo mais ou menos populista que não questionava a modernidade *como tal* mas discutia seu funcionamento a serviço dos interesses das novas metrópoles e das frações das classes locais que se faziam de “cadeias de transmissão” para aquelas. Mas, salvo vozes com uma inflexão mais complexa e majoritariamente isoladas que se obcecaram com a interrogação sobre o que significava, nestas condições, uma cultura já não limitadamente “nacional” senão *latino-americana* (Mariátegui, Manuel Ugarte ou Vasconcelos, por exemplo), em geral não se questionou seriamente aquela origem *ficcional* da idéia mesma de uma “cultura nacional” que (inclusive sem chegar à metafísica abstrusa do “Ser Nacional”, como muitos o fizeram) se deu por mais o menos assentada. Outra vez, “dialeticamente”, como se diz, a *idéia* de Nação –utilizada pelos próprios europeus como emblema de uma “superioridade” nacional justificadora do colonialismo– não deixou de ter efeitos simbólicos importantes na resistência ao próprio Império. E volta a tê-los hoje, no marco da “globalização”, e também nos dois sentidos contraditórios antes citados: o dos neo-fundamentalismos reacionários e o dos movimentos de resistência pós-coloniais, quando existem. Mas aquela origem *ficcional* continua sem se submeter a um verdadeiro debate.

Talvez –é apenas uma tímida hipótese de trabalho– isto explique por que, se bem que em *toda* tentativa de definir uma cultura “nacional” ou “regional” a Literatura, como vimos, tem um papel decisivo, no caso da América Latina foi o espaço *dominante* –e quase nos atreveríamos a dizer o único realmente com êxito– de construção de tal cultura: é como se disséssemos que a plena e consciente assunção de uma matéria-prima ficcional foi a sobressalente forma de *práxis* na articulação de uma “verdade” latino-americana que pertence em boa medida à ordem do *imaginário*, o “textual” transbordando às vezes em um barroquismo cujos excessos de “significação flutuante” denunciam uma relação instável com a “realidade”, o *alegórico*, em um sentido benjaminiano das “ruínas” sobre as quais construir um futuro ainda indizível, etc. Por outra parte, a (re)construção de uma Verdade a partir de materiais ficcionais não é nenhuma operação insólita: é exatamente o mecanismo descoberto por Freud para o funcionamento do Inconsciente –que se vira para dizer uma verdade *inter-dicta* (entre-dita) mediante os “textos ficcionais” do sonho, do *lapsus*, do ato falho, e certamente também da obra de arte; e é por isso que o próprio Freud podia afirmar que *a Verdade tem estrutura de ficção*.

Mas entenda-se bem: não estamos adotando um “textualismo” extremo ou um “desconstrucionismo” resoluto que veja na ficção ou na dispersão escritural uma não se sabe que *substituição* da realidade material dura, desgarrada, conflituosa e freqüentemente mortal que os latino-americanos –como tantos outros sujeitos “pós-coloniais”– sofremos na própria carne cotidianamente. Só estamos dizendo que o mal-entendido originário de nossa própria “identidade nacional” parece ter sido tomado por boa parte de nossa Literatura como o substrato mesmo, o cenário ou o pano de fundo da produção estética (não só literária); e aqui, por certo, seriam necessárias análises específicas que dessem conta da irredutível *singularidade* das textualidades concretas: de outra maneira corre-se o risco de cair em certas generalizações abusivas que mais abaixo criticaremos. Mas permita-nos ao menos ensaiar *esta* generalização; talvez a grande Literatura latino-americana seja o subproduto paradoxal, no plano do imaginário, da *impotência* de uma *práxis* política e social renovadas no plano do real. Talvez possa se dizer desse horizonte “utópico” de nossa literatura algo semelhante ao que em sua época formulou Marx, quando explicava a emergência da mais grandiosa filosofia política burguesa, a de Hegel, precisamente pela impotência alemã para realizar em sua própria realidade “nacional” (que a princípio do século XIX era ainda uma quimera) a Revolução que os franceses haviam realizado na sua. Talvez se possa dizer, parodiando aquele famoso *dictum* de Marx, que nós latino-america-

nos fizemos pela pena de nossos escritores a revolução, a transformação profunda que anda não pudemos fazer sobre o equívoco originário que “oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”.

TRÊS

Neste contexto, queria aproveitar esta oportunidade para tratar de um tema lateral e especificamente acadêmico, mas que a meu juízo tem implicações histórico-sociais, políticas e ideológicas mediatas mas de longo alcance.

Refiro-me ao modo em que, há alguns anos, a literatura latino-americana está sendo tomada com cada vez mais ênfase como objeto de estudo, no denominado “Primeiro Mundo”, pelos Estudos Culturais e em particular pela chamada Teoria Pós-colonial.

É óbvio, para começar, que este interesse não é por acaso, nem se dá em um marco qualquer. Se bem que já desde o tão promovido *boom* dos anos 60, nossas literaturas por assim dizer ingressaram pela porta principal no mercado cultural mundial e adquiriram carta de cidadania nos Departamentos de Línguas estrangeiras ou de Literatura Comparada das universidades norte-americanas e européias, hoje esse mesmo interesse se dá no marco do que eufemisticamente se chama *globalização*: o que, sem dúvida, cria problemas, desafios e interrogantes relativamente inéditos para uma teoria da literatura historicamente *situada*, como a chamaria Sartre (1966). E isso ainda levando em consideração que, de certo modo, para nós latino-americanos a “globalização” começou há exatamente 508 anos.

De modo que, se me é permitido, não vou realizar aqui a análise de obras e autores particulares (se bem que realizarei algumas menções de passagem quando me pareça necessário), senão que tentarei apenas abrir algumas questões vinculadas ao que eu gostaria de chamar como certas condições de produção discursivas da teoria literária aqui e agora, não sem deixar estabelecido que –com todas as mediações que se queiram– toda teoria literária e cultural é desde já *também*, no sentido amplo do termo, uma teoria *política*².

Vou partir, como cabe fazer nestas empreitadas ensaísticas que obrigam à brevidade, de uma afirmação caprichosa e dogmática: uma

2 Com o que quero dizer, simplesmente, que a literatura é sempre, potencialmente, uma interrogação crítica à língua (portanto às normas) congelada da *polis*: não se trata, portanto, de *reduzir* a literatura à política, senão pelo contrário, de *alargar* as bordas do que se costuma chamar “política”, para fazer ver que ela não se detém nas fronteiras do institucional.

noção central para a teoria literária e para a crítica cultural contemporâneas é a noção de *limite*. O limite, como se sabe, é a simultaneidade –a princípio indizível– do que articula e separa: é a linha entre a Natureza e a Cultura, entre a Lei e a Transgressão, entre o Consciente e o Inconsciente, entre o Masculino e o Feminino, entre a Palavra e a Imagem, entre o Som e o Sentido, entre o Mesmo e o Outro. É também –e nisto se constitui em um tema quase obsessivo da Teoria pós-colonial– a linha entre territórios, materiais e simbólicos: territórios nacionais, étnicos, lingüísticos, subculturais, raciais; territórios, enfim, *genéricos*, no duplo sentido das “negociações” da identidade no campo das práticas sexuais, e dos *gêneros* literários ou estéticos em geral. Se esta questão dos limites se transformou em um tema central, é *não somente* (embora também seja por isso) por uma subordinação característica das modas acadêmicas, senão porque é o *sintoma* de uma inquietude, de um “mal-estar na cultura”: o mal-estar ligado a uma sensação difusa de apagamento das fronteiras, de descolamento dos espaços, de *desteritorialização* das identidades.

Essa experiência, é necessário repetir, não é unicamente o efeito da “produção textual” ou das “intervenções hermenêuticas” do intelectual crítico ou do professor universitário –embora se possa nomear mais de um filósofo midiático que tenha contribuído para dramatizá-la, e geralmente para festejá-la; é também, e talvez principalmente, por assim dizer o *efeito de sentido* (ou de sem-sentido) das condições materiais de produção do capitalismo contemporâneo, cuja estratégia de globalização (eufemismo com o qual se substituiu termos mais velhos e gastos, como “imperialismo”, ou “neocolonialismo”, mas que efetivamente indica formas novas dessas antigas operações) aponta por certo para o apagamento de fronteiras culturais, e isso em sentido amplo mas estrito: a *cultura* –o “território” de produção, distribuição e consumo de mercadorias simbólicas ou imaginárias– atravessa, desde o predomínio capitalista tardio de forças produtivas como a informática e os meios de comunicação, toda a lógica das relações econômicas e sociais, de tal modo que se poderia dizer que hoje toda a indústria é “cultural”, no sentido frankfurtiano (Adorno e Horkheimer, 1968). Toda ela inclui *constitutivamente* uma interpretação ideológica produtora de subjetividades sociais aptas para a dominação.

No território que compete a nós diretamente, esse desvanecimento de limites pode ser verificado no apagamento das distinções entre o Real e o Imaginário, entre, digamos, o Mundo e sua Representação, que foi fartamente tematizado pelas teorias pós-modernistas, pós-estrutu-

ralistas, desconstrucionistas e outras plantas de variada espécie. E é necessário dizer que, nestas condições, é muito difícil discriminar até onde devemos celebrar a imensa potencialidade de estímulos teóricos e críticos que essas condições abrem, e a partir de quando esse apagamento dos limites –sob a dominação fetichista do que Fredric Jameson chamaria a lógica cultural do capitalismo tardio (1991)– transforma-se em uma gigantesca e patética *obscenidade*. Mas, em todo caso, o que sim pode se dizer é que pela primeira vez depois de muito tempo, a teoria literária e a crítica da cultura (especial, ainda que não unicamente, na América Latina) vêem-se confrontadas de novo com suas próprias condições de produção, com as condições de produção do mundo no qual (e *do* qual) vive, e com o conseqüente apagamento dos próprios limites disciplinares. A questão dos limites é também, para a teoria literária e cultural, a questão de *seus* limites.

No entanto, há um certo *incômodo* associado ao conceito de “limite”. Parece ser uma palavra que indica uma terminação, uma separação infranqueável entre territórios, uma nítida distinção entre espaços. Mas essa impressão pode revelar-se enganosa, ou pior ainda, paralisante, enquanto implica a idéia de uma borda preexistente, de um ponto cego pré-constituído, e não de uma produção do olhar; já em fins do século XVIII, Kant era perfeitamente consciente deste incômodo, quando dizia que uma barreira é, justamente, o que permite ver o outro lado. Daqui por diante, pois, procurarei substituir esse termo pelo de *linde*, com o qual tento toscamente traduzir a complexa noção de *interstício*, do *in-between* de Homi Bhabha, esse “entre-dois” que cria um “terceiro espaço” de indeterminação, uma “terra de ninguém” na qual as identidades (incluídas as dos dois espaços *linderos* em questão) estão em suspenso, ou em vias de redefinição (Bhabha, 1996). Esclareçamos: não se trata aqui de nenhum *multiculturalismo* –que supõe, outra vez, a ilusão na existência pré-constituída de lugares simbólicos diferenciados em pacífica coexistência– nem de nenhuma *hibridez* –que imagina uma estimulante mistura cultural da qual qualquer coisa poderia sair, mas pelo contrário, da perspectiva que faz anteceder o momento do *encontro* ao da *constituição*. O momento do encontro: isto é, em última instância, o momento da luta; isto é, o momento profundamente *político*.

Com efeito: o conceito de “linde” tem a vantagem de chamar a atenção sobre um território submetido, em sua própria delimitação, à dimensão do conflito e das relações de força, donde o resultado do combate pela *hegemonia* (pela faculdade de fazê-los dizer que coisas

a que palavras, para expressá-lo tal como o coelho de Lewis Carroll) é indeterminável mas não indeterminado, posto que também ele está *so-bredeterminado* pelas condições de sua própria produção. Quero dizer: esse “terceiro espaço” também tem seus próprios *lindes*, na medida em que a dispersão textual que supõe em um extremo a dissolução das línguas e das identidades na terra de ninguém, supõe, no outro extremo, a permanente disputa por um reordenamento, por uma “volta ao redil” do texto em seus limites genéricos, estilísticos, inclusive “nacionais”.

Suponho que não é nada por azar que estas noções tenham emergido no seio desse capítulo dos estudos culturais que se deu por chamar “Teoria Pós-Colonial”. A produção cultural, estética e literária (e por suposto, em primeiro lugar, a produção da experiência existencial) das sociedades colonizadas, descolonizadas e re/neo/pós-colonizadas no transcurso da “Modernidade”, não é outra coisa –em toda sua complexa multiplicidade– do que uma consciente ou inconsciente disputa pela definição de novos *lindes* simbólicos, lingüísticos, identitários, e, ousaria dizer, até *subjetivos*, em condições hoje absolutamente inéditas: em condições nas quais já não há, não pode haver, uma “volta atrás” dessas sociedades a situações pré-coloniais, mas onde não se trata, tampouco, da conquista de uma autonomia nacional plena, inimaginável no mundo hegemônico da economia globalizada; em condições nas quais –diante do papel subordinado e marginal que cabem a essas sociedades na chamada nova ordem mundial– a emergência de todo tipo de fundamentalismos nacionalistas, religiosos ou étnicos, *não representa absolutamente* (como se apressaram a qualificar os teóricos neoconservadores ao estilo de Huntington, 1996) um retrocesso a míticas pautas culturais arcaicas ou “pré-modernas”, senão pelo contrário, uma “fuga para adiante” como reação aos efeitos sobre elas da chamada *pós-modernidade*, uma reação que portanto é constitutiva dos próprios *lindes* dessa pós-modernidade; em condições, finalmente, nas quais as dramáticas polarizações econômicas sociais internas a essas sociedades e o processo de marginalização provocado por elas produziu uma gigantesca diáspora em direção ao mundo desenvolvido, com os consequentes conflitos raciais, culturais e sociais que todos conhecemos.

Em todas essas condições, não é de se estranhar que se ponha em jogo –quase tragicamente, poderíamos dizer– a questão dos *lindes*, das identidades, das aporias e paradoxos de “jogos de linguagem” que não têm regras pré-estabelecidas nem tradições congeladas às quais se remeter. Em todas estas condições, a literatura (e, em geral, as práti-

cas culturais) transforma-se em um enorme caldeirão em ebulição, no qual se cozinham processos de *ressignificação* de destino incerto e de origem em boa medida contingente. Segundo afirmam os entendidos, a *desordem* lingüístico-literária criada por esta situação transborda todas as grades acadêmicas que de forma prolixa construímos para conter as derivas do significante, incluídas todas as sensatas “polifonias” e “heteroglossias” bakhtianas com as quais nos consolamos de nossas paralisias pedagógicas.

E sublinho a frase *segundo afirmam os entendidos*, não somente porque eu não o sou, senão também porque –o que não deixa de ser também um consolo– parece ser que é impossível sê-lo. E isso por uma razão muito simples: não sei se sempre se é consciente –eu não o era, até há pouco– de quantas línguas se falam nos países chamados “pós-coloniais”; são algo assim como cinco mil. Às quais, desde logo, é necessário somar toda a série de dialetos e socioletos emergidos no marco da diáspora e mistura cultural. Somente na Índia, por exemplo, há vinte línguas reconhecidas pelo Estado, e mais de trezentas são praticadas extra-oficialmente. Em todas elas, é de se supor, se faz literatura escrita ou oral, se produz algum artefato cultural. Neste contexto, o que pode querer dizer uma expressão tão alegre e despreocupada como a de *literatura universal*? Ou *literatura comparada*? Comparada com o quê?

Não poderia querer dizer outra coisa além do fato de que esta situação revela –caso ainda seja necessário explicitar– o escandaloso etnocentrismo de adjudicar alguma espécie de “universalidade” às quatro ou cinco línguas nas quais, com muita sorte, alguns poucos eruditos são capazes de ler.

Tudo o qual, sem dúvida –e se nos despreocupamos da sorte de uns tantos centos ou milhares de pessoas (incluindo as que ainda não nasceram, mas que já têm sua sorte lançada)– cria um cenário, digamos, semioticamente apaixonante. Para começar, cria a consciência (falsa, no sentido de que tudo isto não deveria constituir nenhuma novidade) de um novo *linde*, uma nova brecha, uma nova “terra de ninguém” aberta entre essa desordem de produção textual e nossa estrita (im)possibilidade de aceder a ele, salvo pelas contadíssimas exceções nas quais podemos ler, digamos, Kureishi, Mahfuz ou Rushdie em prolixas traduções para o dialeto (estritamente incompreensível para um argentino) de certas editoras espanholas.

Mas também aparece a possibilidade de uma nova acepção do conceito homibhabhiano de *linde*, justamente como conceito linderio,

intermediário ou “ponte” –ou como se queira chamá-lo– ente a categoria de *orientalismo* (Said, 1989), e a de *essencialismo estratégico* (Chakravorty Spivak, 1996). Quero dizer: em um extremo, o “orientalismo” pode ser entendido como uma categoria geral que dá conta do processo de *fetichização universalista* pelo qual esse território indecível e indizível da desordem literária tenta ser subsumido e reordenado sob a fabricação de uma alteridade homogênea e autoconsciente que se chamasse, por exemplo, “a literatura do Outro”, e aparecesse carregada de todo o enigmático exotismo inevitável quando do Outro ignoramos quase tudo mas pretendemos de todos os modos dar conta dele (situação que escritores latino-americanos conhecem bem, condenados a ser *forever more* “realistas mágicos”, sob pena de não encontrar mais lugar em *papers* universitários e congressos primeiromundistas); no outro extremo, o “essencialismo estratégico” pode ser tomado como o gesto político-ideológico de pretender assumir-se plenamente na identidade fechada e consolidada desse Outro expulso para as margens, para a partir dessa posição de força abrir uma batalha tendente a demonstrar que o lugar do Outro não era nenhum território pré-construído ou originário, nenhuma reserva de rousseauniana pureza natural, senão o produto de uma dominação histórica e cultural. No meio, o *linde* aparece como uma espécie de corretivo para ambas as tentações “essencialistas” ou ontologizantes, recordando-nos que nesse território trata-se, precisamente, de uma *luta pelo sentido*, de um conflito para ver quem adjudica as identidades, as línguas, os estilos. Para ver, definitivamente, quem (como, de onde, com que capacidade de imposição) *constrói* a identidade.

Nestas condições, enfim, não é de se estranhar tampouco o interesse dos teóricos pós-coloniais pela teoria e pela crítica pós-estruturalista. A leitura desconstrutiva, a crítica do logocentrismo, a noção de “diferença” (que o próprio Homi Bhabha, por exemplo, opõe à de “diversidade”) parecem singularmente apta para explorar os *lindes*. Sobre isto convém, contudo, levantar algumas reservas, quase sempre pertinentes diante dos excessivos entusiasmos do mercado cultural. Creio que a teoria pós-colonial tanto como os estudos culturais deveriam atender aos seguintes riscos.

Primeiro: em que pese às vantagens que assinalamos, a fascinação pós-estruturalista tem, para os fins políticos da teoria pós-colonial, aspectos que –com a única intenção de assustar um pouquinho– vou chamar *de direita*. A saber, a lógica de fetichização do “particular”, do “fragmento”, da arreferencialidade (que não é o

mesmo que o anti-referencialismo), da a-historicidade (que não é o mesmo que o anti-historicismo) e, para dizer tudo, do *textualismo*, entendido como a militância pseudoderridiana do “dentro do texto tudo/fora do texto nada”. O textualismo, é claro, tem a enorme virtude de nos tornar sensíveis para as singularidades da escritura, para as disseminações do sentido, e outros ganhos que obtivemos sobre a hipercodificada e binarista aridez do estruturalismo “duro”, tanto como sobre os economicismos ou sociologismos redutores. Contudo, não me parece tanto ganho a possível caída no que Vidal-Naquet chamaria o *inexistencialismo* que desestima o *conflito* entre o texto e a “realidade” –qualquer que seja o estatuto que se dê a esse termo problemático (1995). Se se trata de estudos culturais e pós-colonialidades, vou me permitir, com alguns matizes, acompanhar a Stuart-Hall, um pioneiro neste campo de trabalho, quando diz (cito):

Mas eu ainda penso que se requer pensar no modo no qual as práticas ideológicas, culturais e discursivas continuam existindo no seio de linhas determinantes de relações materiais [...] Por certo, temos que pensar as condições materiais em sua forma discursiva determinada, não como uma fixação absoluta. Mas creio que a posição discursivista cai freqüentemente no risco de perder sua referência à prática material e às condições históricas (Hall, 1994).

A “materialidade” à qual se refere Hall não é a do materialismo vulgar empiricista.

É aquilo que do “real” *pode* ser articulado por uma teoria que saiba que *não todo* o real é articulável no discurso. Mas, então, é necessário ter uma teoria que reconheça *alguma* diferença entre o real e o discurso. Ainda no terreno do “puro significante” da poesia ou da literatura de vanguarda, é discutível que não haja nada “fora do texto”: a literatura mais interessante da modernidade ocidental, justamente, é a que explicitamente põe em cena a impossibilidade de que o texto contenha *tudo* (Kafka ou Beckett, para citar casos paradigmáticos). A eliminação da “realidade” como do Outro de cuja natureza inacessível o texto se torna sintoma, parece-me um empobrecimento e não um ganho.

E isso para não mencionar –dentro da mesma vertente “textualista”– os riscos de descontextualização de certas expressões programáticas como a da “morte do autor”. Sem dúvida na obra de Roland Barthes, Foucault ou Derrida esta se revela uma metáfora de alta eficácia, mas, o que ocorre quando em circunstâncias históricas

e culturais diferentes (como costumam ser as da produção textual em condições “pós-coloniais”, e nas especificamente latino-americanas) essa metáfora se *literaliza*?

A morte do autor, pode ser tomada como mero fenômeno textual por, digamos, Salman Rushdie? Entre nós, pôde ser tomada como metáfora por Harold Conti, por Rodolfo Walsh, por Francisco Orondo, por Miguel Angel Bustos?

Segundo risco: é o de outra forma de fetichismo (paradoxalmente complementar à anterior), a saber, o da universalização abusiva, ou do “Orientalismo às avessas”, isto é, um essencialismo pelo qual se atribui ao Outro uma infinita bondade ontológica, e à própria cultura uma espécie de maldade constitutiva tão des-historizada como a do hipertextualismo. Isto é: dando a volta no arrazoado dos “modernizadores” mais ou menos rostowianos, que pretendiam que o Centro fosse o modelo que mostrava à Periferia seu indefectível futuro, faz-se da cultura periférica uma trincheira de resistência aos males da modernização, com o qual ficamos no mesmo lugar no qual já nos havia colocado Hegel: fora da História. A América Latina e o Terceiro Mundo, nos é sugerido, *não devem* pertencer à Modernidade, que foi a fonte de todos os males que nos afligem, conforme viemos a nos dar conta, graças a certas formas do pensamento pós-estruturalista, pós-marxista e/ou pós-modernista de tão bom *rating* em nossas universidades, e que se precipitam na condenação de qualquer forma de racionalidade moderna ou de “grande relato” teórico. Esclareçamos: não cabe dúvida de que o racionalismo instrumental iluminista, positivista ou “progressista” tem um grau de cumplicidade imperdoável no genocídio colonial e na demonização ou na subordinação inclusive “textual” do Outro (e, que se diga em parênteses, não só do Outro “oriental”, como o demonstram entre outras coisas alguns campos de concentração alemães). Mas, novamente: e Marx? e Freud? e Sartre? e a Escola de Frankfurt, já que antes a mencionamos? Não pertencem eles também, a sua maneira *resistente*, à racionalidade européia moderna? Não são, por assim dizer, a consciência *implacavelmente crítica* dos limites, das inconsistências e das ilusões ideológicas da Razão ocidental, a partir de *dentro* dela mesma?

Aquela forma de *massificação textual*, pois, que opõe em blocos abstratos a Modernidade à não-Modernidade (seja esta “pré” ou “pós”), ou um Mundo Primeiro a um Terceiro (onde agora há, sabe-se, um Segundo excluído) pode ser profundamente *despolitizadora* –porque tende a eliminar a análise das contradições e fissuras internas das formações

culturais, e não só *entre* elas, é profundamente *des-historizante*— porque toma a ideologia colonialista ou imperialista como essências textuais desconectadas de seu suporte material no desenvolvimento do capitalismo, é profundamente *ideológica* —porque toma a parte pelo todo, achatando as tensões e os *lindes* da produção cultural e, é teoricamente *paralisante*— porque bloqueia a possibilidade de que a teoria pós-colonial e os estudos culturais constituam um *autêntico* “grande relato”, incorporando as complexidades da relação conflitiva da Modernidade com seus múltiplos Outros: poderíamos dizer, neste sentido, que o que a teoria pós-colonial está potencializada para revelar e denunciar é justamente que a crítica aos grandes relatos ocidentais tem razão pelas *razões contrárias* às que argumenta o pós-modernismo: a saber, porque a grande narrativa da modernidade é incompleta, é um relato pequeno *disfarçado* de grande, na medida em que se constitui a si mesmo pela exclusão ou pela “naturalização” de uma boa parte das condições que o tornaram possível, exemplarmente (mas não unicamente) o colonialismo e o imperialismo. Teremos que voltar a isto. Mas, em todo caso, ainda que fosse por razões inversas, *dispensar* as culturas periféricas de sua inclusão na Modernidade é outra maneira de excluí-las, quando o que se requer é pensar as maneiras conflituosas e desgarradas, inclusive sangrentas, de sua inclusão nela.

De dentro mesmo da teoria pós-colonial, Aijaz Ahmad (com boas razões, a meu ver) criticou Said —e o próprio Fredric Jameson, em algum de seus textos menos felizes— por fazer do chamado “Terceiro Mundo” uma quimera homogênea e sem fissuras em sua identidade de vítima, e da cultura européia um bloco sólido de vontade de poder imperialista, racista e logocêntrica (Ahmad, 1993). Como se *ambas* as esferas (celestial uma, infernal a outra) não estivessem atravessadas pela luta de classes, a dominação econômica, étnica ou sexista, a corrupção política, a imbecilidade midiática, em uma palavra, todos os vícios do capitalismo tardio transnacionalizado, que hoje em dia não existe um “lado de fora”. É claro que devemos muitos desses vícios à história da dominação imperialista e neo-colonial que agora chamamos “globalização”. Mas *justamente* por isso é necessário que vejamos também os *lindes* internos que atravessam nossas próprias sociedades, nossas próprias línguas, nossas próprias produções culturais. Assim como o Primeiro Mundo deveria recordar seus próprios lindes *internos*, dos quais nem sempre pode estar orgulhoso, seria bom recordar, por exemplo, que a singular língua francesa, com a qual a cultura rio-platense teve sempre estreitas “relações carnavais”, da qual nossa literatura sem-

pre invejou o papel progressista de profunda unidade cultural, era até não muito tempo apenas o dialeto hegemônico da Ile de France; que em 1789, 80% do povo que fez a revolução chamada “Francesa” não falava francês, mas sim occitano, bretão, *langue d’oil* ou basco, e que a celebrada unidade cultural sob a língua francesa se impôs muitas vezes a sangue e fogo, por um feroz processo de colonialismo “interno” (Calvet, 1973). Como diria Walter Benjamim: não há documento de civilização que não o seja também de barbárie.

Também nós latino-americanos, precipitando-nos muitas vezes na defesa irrestrita de nossas literaturas e culturas “nacionais”, esquecemos freqüentemente nossos próprios *lindes* internos: preferimos nos encantar com nosso reflexo homogêneo e cristalino no espelho desse Outro que nos foi construído pelas culturas do centro para manter *alguma* esperança de que ali longe existe alguma macondiana terra não contaminada pelo barro e pelo sangue da História globalizada: com o qual, é claro, nos condenam a algumas centenas de anos de solidão, na espera de que nossas literaturas continuem construindo sua “alegoria nacional”, como a chama Jameson em seu famoso artigo sobre “A literatura do Terceiro Mundo na era do Capitalismo Multinacional” (1980). E conste que cito criticamente Jameson somente para extremar meu argumento, posto que estou falando do que possivelmente seja o mais inteligente e sutil teórico marxista da literatura com o qual conta hoje em dia o Primeiro Mundo, admirável por ser dos poucos que no ventre mesmo do “pensamento débil” pós-moderno não depôs as armas da crítica. Mas também ele, no fundo, quer alimentar aquela esperança, quer absolutizar esse lugar do Outro, postulando que *toda* literatura do Terceiro Mundo não é outra coisa que a construção textual da “alegoria nacional” e a busca da Identidade perdida pelas mãos do imperialismo e do colonialismo. Mas é um frágil favor o que ele nos faz assim, ao passar uma rasoura igualadora em nossos conflituosos lindes e nesses nossos mal-entendidos originários que apontávamos mais acima, bloqueando a visão do campo de batalha cultural que constitui a literatura latino-americana (para não falar em geral do “Terceiro Mundo”, essa entelêquia dos tempos em que havia outros dois).

É hora de sermos claros: não existe uma coisa como *a* literatura do Terceiro Mundo; não existe uma coisa como *a* literatura latino-americana; não existe sequer nada como *a* literatura argentina, cubana ou mexicana. Decerto que –para me circunscrever às literaturas argentinas– não nego a forte presença de algo assim como uma “alegoria nacional” nas obras de Marechal, de Martínez Estrada, ou mais atrás,

de Sarmiento ou Echeverría. Mas seria necessário realizar um esforço ímprobo para encontrá-la em Macedonio Fernández, em Bioy Casares ou em Silvina Ocampo, ou ainda no próprio Borges, que sendo um escritor muito mais “nacional” do que a crítica costuma advertir, não obstante considera a Argentina, antes o contrário, uma alegoria do Mundo. Inclusive, como se pode ler em *El Aleph*, um ponto infinitesimal em uma casa de um bairro escondido de Buenos Aires pode conter o Universo inteiro: e como soa isso, em todo caso, como alegoria da globalização ao *inverso*?

Poderíamos fazer o raciocínio, pelo inverso, para mostrar que a função “alegoria nacional” da literatura não é privativa da América Latina nem do Terceiro Mundo: por acaso não se poderia ler *O Vermelho e o Negro* de Stendhal ou *A Guerra e a Paz* de Tolstoi como alegorias nacionais dessas sociedades que têm que reconstituir inteiramente sua identidade depois das catástrofes da Revolução Francesa ou da invasão napoleônica? Não se poderia ler como alegoria nacional o *Ulisses* de Joyce, que transpõe a epopéia homérica, isto é, o próprio ato de fundação da literatura ocidental, às ruas irredutivelmente *locais* da Dublin de inícios do século? É claro que aqui serei objetado com meus próprios argumentos: justamente porque –ao inverso do que ocorre com a França, com a Irlanda ou com a Rússia– a América-Latina não *partiu* de uma autêntica Identidade Nacional, é que se necessita “alegorizá-la” mediante a literatura, de maneira semelhante a como Hegel e os românticos alemães o fizeram em sua época mediante a filosofia. Admito-o: eu mesmo comecei propondo essa hipótese; mas o que estou tentando mostrar agora é que essas diferenças são *históricas*: têm a ver com o desenvolvimento particular, “desigual e combinado”, dos distintos *segmentos* mundiais definidos e delimitados pelas transformações do modo de produção capitalista, e não supõem uma diferença de “natureza”, ontológica.

Insisto: não é sob a homogeneidade da alegoria nacional, ainda quando ela exista, que se encontrará a *diferença específica* das literaturas latino-americanas, ou pelo menos não a mais interessante. Antes pelo contrário, estou convencido de que nossas literaturas –com sua enorme fragmentação e diversidade estética e cultural, para não dizer linguística (pois há uma “língua” rio-platense como há uma “língua” caribenha)– nossas literaturas, digo, constituem em todo caso um modo de usar as línguas chamadas “nacionais” em decomposição como alegoria de um mundo que se tornou alheio a nós, e em boa medida incompreensível, mas não porque estejamos fora dele, em algum

limbo de Alteridade solidificada: estamos *dentro* do mundo capitalista globalizado, mas estamos aí como um turco está em Berlim, um argelino em Paris ou um *chicano* em Nova Iorque: em uma situação de conflito com nossos próprios *lindes*, que por outra parte não são somente nacionais, senão também de *classe*, embora esta seja uma categoria que o “textualismo” e o “multiculturalismo” pós-moderno tende a nos fazer esquecer.

As literaturas de alegoria nacional, quero dizer, de qualquer modo não são lidas nem produzidas da mesma maneira por aqueles para quem a “Nação” é um mero campo de caça e depredação, do que por aqueles para quem é uma dor interminável e insuportável, um “pesadelo do qual não se pode despertar”, como dizia o próprio Joyce da História. Talvez seja esta inconsciente *resistência* a alegorizar o Horror, a *estetizá-lo* para torná-lo tranqüilizadamente compreensível, o que tenha impedido a literatura argentina, por exemplo, ter a grande novela do chamado Processo.

E não há “estudo cultural” nem “pós-colonial” que possa responsabilizar-se disso, que possa integrar ao *texto* da teoria esse *plus de horror* indizível que sustenta nossa História.

Que isto seja dito não como um chamado para o *desesperar* da teoria, senão exatamente o contrário: para torná-la eficaz ao apontar-lhe seu *lindes*, para lhe dar um limite que nos permita ver o que há para além dela, o que somente uma *práxis* de construção permanente, na luta interminável pelo sentido, nos permitirá interrogar. Como diria o próprio Sartre: agora não se trata tanto do que a História nos tem feito, senão do que *nós* somos capazes de fazer com o que ela nos tem feito.

QUATRO

Mas há uma segunda questão, mais geral e “filosófica”, caso se queira dizer assim, à qual já nos referimos de passagem e que produziu equívocos, a nosso juízo, lamentáveis na corrente principal das disciplinas preocupadas pela cultura (incluindo a teoria literária). A impossibilidade de um pensamento histórico está ligada também –para as teorias “pós”– à crise da Razão Ocidental e de suas idéias de Sujeito e de Totalidade. Posto que essas noções são características da Modernidade (ou seja, para dizê-lo sem os eufemismos do jargão “pós”, do Capitalismo), *todo* o pensamento moderno é massivamente identificado com uma Razão e um Sujeito monolíticos e onipresentes em sua vontade totalizadora e instrumentalista de conhecimento utilitário e dominação. Paradoxalmente, esta é uma imagem por sua vez monolítica e *falsa-*

mente totalizadora da Modernidade. Porque, pela terceira vez, o que ocorre com, por exemplo, Marx ou Freud? Eles são os *dados anômalos* desta imagem, aqueles que precisamente desmentem essa auto-imagem “moderna” da onipotência da Razão e do Eu, mostrando as feridas internas não cicatrizáveis da Modernidade: noções como a de luta de classes ou a de sujeito dividido denunciam as rupturas irreconciliáveis consigo mesmas dessas “totalidades” do Eu, da Sociedade, da História, identidades solidárias em seu completamente abstrato, *ideal*, do *modo de produção* que sustenta a “civilização” moderna. De um modo de produção no qual *todo* o pensamento pode ser um ato de violência às vezes insuportável, cuja máxima pretensão é, dizia Nietzsche, “a mais formidável pretensão da filosofia na máquina platônica do racionalismo ocidental: tornar tudo manipulável, até o amor”.

Há, pois, pelo menos duas imagens da Modernidade: a imagem homogênea “ilustrada” da história moderna como progresso irrefreável da Razão, imagem *compartilhada* pela crítica do antimodernismo “pós” (como reflexo especular de simetria invertida, poderíamos dizer), e a imagem dialética, desgarrada e “autocrítica” que nos é transmitida por Marx e Freud *de dentro mesmo da própria modernidade*, como constitutivo “mal-estar na cultura” em conflito permanente com as ilusões sem porvir de uma Razão instrumental. De uma Razão cujos limites e perversões internas, radicalizando uma via aberta por Weber, serão mostradas –até as últimas conseqüências e de maneira implacável– por Adorno e pela Escola de Frankfurt (Adorno e Horkheimer, 1968). Isto é: pelos amargos herdeiros de uma teoria crítica da Modernidade que em sua época é *obrigada* a pensar o Terror, é obrigada a pensar a *experiência limite* da humanidade ocidental: a do campo de concentração e do extermínio em massa, que (e é absolutamente *imprescindível* não esquecer isto) é uma experiência, ou melhor um experimento, *da Razão*.

Com efeito, é o imenso mérito da Escola de Frankfurt o ter tido a coragem de não se somar ao coro bem-pensante de almas belas que atribuíram essa experiência a um inexplicável abismo de irracionalidade desviante da História e do Progresso; como se não estivesse nas possibilidades mesmas da forma dominante da racionalidade moderna (da racionalidade instrumental capitalista sobre a que haviam alertado, de diferentes maneiras, Marx e Freud). Como se a verdade não fosse –para colocá-lo nas também famosas e terríveis palavras de Benjamim– que todo documento de civilização é *simultaneamente* um documento de barbárie. É seu mérito, repito, ter visto isto sem por outro lado sucumbir à tentação do irracionalismo ou do cinismo.

É claro que, pese à radicalidade inédita dessa “experiência extrema”, Adorno e seus companheiros podiam ter advertido esta ironia trágica ainda antes. Podiam tê-la advertido, por exemplo, no lugar *fundacional* que para o pensamento do Ocidente tem, conforme vimos, o genocídio americano (e mais tarde, de todo o mundo não europeu sob o colonialismo), na autoconstituição etnocêntrica e racista de sua própria imagem civilizatória, de sua própria imagem de racionalidade “moderna”, do Sujeito cartesiano, de uma “totalidade” histórica identificada –como ainda se pode ver em Hegel– com a “Razão” da acumulação capitalista européia, mas da qual fica expulsa (por exclusão, por dissolução no silêncio, ou por puro e simples extermínio) o “Outro” que em primeiro lugar permitiu a constituição dessa imagem. Isto também é algo, talvez, que Freud podia ter explicado aos filósofos historicistas e “progressistas”. Isto é, podia ter-lhes explicado que a Totalidade da Razão só pode dobrar-se sobre si mesma “tampando” imaginariamente o buraco de uma particularidade inassimilável, de uns *resíduos*, de umas *ruínas* do Eu racionalizante, cuja *renegação* é precisamente a condição de existência da Totalidade. Ou seja: podia lhes ter explicado, no fundo, o mesmo que autocontraditoriamente já havia explicado *o próprio Hegel* (um filósofo neste sentido muito mais “materialista” que todos os positivistas que o acusam de espiritualismo) se em sua época tivesse tido um Freud que o “interpretasse”: a saber, que é precisamente a existência do Particular o que constitui a condição de possibilidade do universal, e simultaneamente a que demonstra a impossibilidade de sua totalização, de seu “fechamento”; demonstra que –dito vulgarmente– o Universal vem com defeito de fábrica. Ou –em uma terminologia mais atual e sofisticada– que o Outro com maiúscula *é*, constitutivamente, um Outro castrado³. Tão “castrado” como essa Totalidade Originária à qual se alude de forma indefectível quando se fala de uma ontológica “Identidade Nacional”.

Mas isto, desde já, é algo muito diferente da mania “pós” de pontificar sobre a pura e simples *desaparição* das identidades e dos “sujeitos”. Para começar, nem Freud nem Lacan, por exemplo, falaram jamais de semelhante desaparecimento, senão, em todo caso, da *divisão* do sujeito, o que é outra maneira de falar da castração do Outro, da impossível *completude* simbólica da identidade. Mas, justamente: essa impossibilidade torna mais necessárias (se bem que inconscientes) as *articulações* entre, por exemplo, a identidade de classe e a dos “mo-

3 Para esta questão em Hegel, ver Slavoj Žižek (1994).

vimentos sociais”, para retomar um problema sumamente atual. E é óbvio que este problema não pode ser pensado hoje do mesmo modo em que podia ter sido pensado por Marx, mas isso não é um argumento contra Marx, senão *a seu favor*: demonstra que também a articulação das identidades coletivas está sujeita à *materialidade histórica*.

Já que estamos em trâmites de reconhecer méritos é sem dúvida uma grande virtude da “teoria pós-colonial” (Said, Spivak, Bhabha et al.) a de ter *reintroduzido* a história –isto é, a *política* no sentido forte– nos estudos culturais, retomando a linha “subterrânea” da história dos vencidos, inclusive em um sentido benjaminiano, ao mostrar de que diversas maneiras e complexas formas as *ruínas* do colonialismo continuam relampejando hoje nos discursos e nas práticas do mundo (não tão) *pós-colonial*.

Mas não deixa de ser um mérito ambíguo: se por um lado o recurso às teorias e técnicas de análise “pós” e a certos autores-guias (Foucault, Lacan, Derrida, De Man) permite aos pensadores pós-coloniais *refinar* extraordinariamente suas categorias de análise frente às antigas teorizações antiimperialistas (digamos as de um Lênin ou as múltiplas versões da teoria dependentista), especialmente no que faz à crítica cultural e ideológica, por outro lado, e com escassas exceções –Aijaz Ahmad é talvez a mais notória–, o recurso praticamente *exclusivo* a essas metodologias implica o quase completo abandono de formas de pensamento (Marx, Freud, a Escola de Frankfurt) que, como viemos defendendo enfaticamente aqui, continuam sendo *indispensáveis* para uma totalização da crítica a um modo de produção em boa medida constituído também pela experiência colonialista e pós-colonialista.

Por outro lado, e paradoxalmente, a reintrodução da dimensão histórico-política por parte da teoria pós-colonial adoece com frequência de um excesso metafísico e com o tempo des-historizante (o que possivelmente também se explique pelo recurso massivo aos textualismos “pós”) que cai em certas ontologias substancialistas muito similares àquelas próprias da velha denominação de “Terceiro Mundo” como enteléquia indiferenciada na qual todos os gatos são pardos: é problemático, por exemplo, aplicar o mesmo tipo de análise à produção cultural de sociedades nacionais –ou à das metrópoles em relação às ditas sociedades “externas”– que conseguiram sua independência política formal já bem avançado o século XX (digamos, a Índia, o Magreb ou a maior parte, se não todas, das novas nações africanas) e por outra parte as nações (todas as do continente americano, para começar) que conquistaram tal independência durante

o século XIX, em alguma medida como sub-produto das “revoluções burguesas” metropolitanas –em particular a francesa, embora também a revolução anticolonial norte-americana e as crises metropolitanas– e muito antes de que se constituísse como tal o sistema estritamente imperialista e neocolonial. Embora não seja este o lugar para estudar a fundo o problema, tem que haver diferenças enormes entre a auto-imagem simbólica e/ou a identidade imaginária de um país –digamos, a Argélia– constituído como tal no marco de um sistema de dependências internacionais plenamente desenvolvidas, de “guerra fria” entre “blocos” econômicos e políticos conflituosos, de um Ocidente a caminho de um “capitalismo tardio” em processo de renovação tecnológica profunda, com “corrida armamentista” e perigo de guerra atômica, com plena hegemonia da indústria cultural e da ideologia do consumo, etc., e por outra parte um país –digamos, a Argentina– constituído um século e meio antes, quando nada disto existia nem era imaginável.

É óbvio que a produção cultural e simbólica de duas sociedades tão radicalmente diferentes em suas histórias é pelo menos dificilmente comensurável. Mas além disso há essa outra diferença fundamental da qual falávamos antes: enquanto as revoluções anticoloniais do século XIX (as latino-americanas em geral, repetimos que com a única exceção do Haiti) foram feitas pelas *élites* econômicas locais que buscavam uma maior “margem de manobras” para seus negócios e portanto uma maior autonomia com respeito aos ditados da metrópole, e somente sob sua férrea direção permitiram certo “protagonismo” popular, as revoluções anti-coloniais ou pós-coloniais do século XX (da Argélia ao Vietnã, do México à Índia, da China à Granada, de Cuba a Angola, dos *mau-mau* a Nicarágua, etc.) foram fundamental e diretamente assumidas pelas massas plebéias, pela conjunção de frações da classe trabalhadora e do camponato, pelo “povo”, além ou aquém de que esses movimentos tenham sido logo absorvidos (ou abertamente traídos) pelas *élites* emergentes. Isto não só deu a esses movimentos um caráter completamente diferente aos do século anterior do ponto de vista de sua práxis política, senão que no plano teórico a própria diferença obriga a reintroduzir a perturbadora (mas persistente) questão de *classe*. Mais adiante veremos que por certo esta não é a *única* questão: em análises como os já canônicos ensaios “proto-pós-coloniais” de Frantz Fanon sobre a revolução argelina, as questões étnica, de gênero, de psicologia social e culturais em geral têm uma importância de primeira; mas a tem, precisamente, em sua articulação –sempre específica, não redutível– com a questão de classe.

De todos modos, o que nos importava destacar agora é o fato mesmo da diferença entre seculares “estilos” revolucionários, que impedem sua homologação sob fórmulas teóricas gerais. Pretender pô-los no mesmo saco implica uma homogeneização, ela sim reducionista e empobrecedora, ainda que se faça em nome de Lacan ou Derrida.

Isso é o que às vezes aconteceu –para voltar a um caso já citado– mesmo com pensadores tão complexos como Jameson, quando tentou interpretar toda a literatura do “Terceiro Mundo” sob o regime hermenêutico global da “alegoria nacional”, com o qual o tiro sai pela culatra e se obtém, para continuar com a figura, o pior dos mundos: por um lado é dita uma obviedade de um grau de generalização pouco útil (*qualquer* produto da cultura de qualquer sociedade transmite em alguma medida imagens “nacionais”), por outro lado se passa um rasouro unificador que tende a suprimir toda a riqueza das especificidades estilísticas, semânticas, retóricas, etc., que –tratando-se de obras de arte– conformam propriamente falando a *política* da produção estética, que também está, entre parênteses, atravessada pela dimensão histórica: neste sentido, como se poderia comparar, digamos, os já conhecidos Nahgib Mafouz ou Hani Kureishi com, digamos, Sarmiento ou Borges? E isso para não mencionar que, ainda comparando contemporâneos entre si, aquela diferença entre as respectivas histórias costuma ser decisiva para a estratégia de interpretação e leitura: não é difícil encontrar “alegorias nacionais” –mesmo descontando o montante de reducionismo da especificidade estética que supõe ler sob esse regime de homogeneização– em autores provenientes de sociedades de descolonização recente que ainda estão lutando pela própria construção de sua “identidade”; a tarefa é menos simples nos provenientes de sociedades de descolonização antiga, em todo caso submetidas a outros processos de dependência, neocolonialismo ou “globalização subordinada”. Mesmo que extremando muito a metáfora e buscando mais de cinco pés no gato, se requer esforços ímprobos para encontrar a “alegoria nacional” (ao menos, para encontrá-la como estratégia central da escritura) em Adolfo Bioy Casares, em Juan Carlos Onetti ou em Macedonio Fernández. Mas ainda quando é possível encontrá-la de maneira mais ou menos transparente (o que é mais fácil nas literaturas das nações não rio-platenses, como uma identidade étnica e cultural mais complexa e contraditória) revela-se patente que ela se constrói de um modo radicalmente distinto ao das sociedades que, como dizíamos, ainda lutam por encontrar sua “identidade”, só muito recentemente confrontadas com o problema da “autonomia” nacional.

E o problema se complica ainda mais quando –como ocorre frequentemente nos estudos culturais e nos teóricos da pós-colonialidade– amplia-se o conceito de “pós-colonial” para incluir as minorias étnicas, culturais, sexuais, etc., *internas* às próprias sociedades metropolitanas, seja por via da diáspora imigratória das ex-colônias ou por opressão multissecular das próprias minorias raciais (indígenas e negros em quase toda a América, por exemplo). A extraordinária complexidade que pode alcançar a “alegoria nacional” de um autor negro ou chicano de Nova Iorque, de um autor paquistanês ou jamaicano de Londres, de um autor marroquino ou etíope em Paris, um autor turco em Berlim, ao qual poderia se acrescentar que fosse mulher, judia e homossexual, essa extraordinária complexidade de cruzamentos entre distintas e às vezes contraditórias situações “pós-coloniais” não deixa, para o crítico –se é que quer ser *verdadeiramente* “crítico” e não simplificar em excesso sua leitura– outro remédio a não ser retornar à análise cuidadosa das estratégias específicas da produção literária *nesse* autor, das singularidades irreduzíveis do *estilo*, isto é: para nos colocarmos novamente em termos adornianos, das *particularidades* que determinam sua autonomia específica com respeito à *totalidade* “pós-colonial”.

Recentemente um autor norte-americano não muito conhecido, Patrick McGee, inspirando-se em Adorno, mas também em Lacan, utilizou um argumento semelhante a este para discutir algumas posições do “pai” da teoria pós-colonial, Edward Said. Com efeito, em um livro de resto notável em muitos sentidos, Said escreve (1997): “todas as formas culturais são híbridas, mistas, impuras, e chegou o momento, para a análise cultural, de reconectar sua crítica com a realidade”; em seguida critica a Escola de Frankfurt (como nós o fizemos de passagem) por seu silêncio diante da questão do imperialismo e do colonialismo, sem bem que admite que isto é assim para a maior parte da crítica cultural dos países metropolitanos, com exceção da teoria feminista e dos estudos culturais influenciados por Raymond Williams e Stuart Hall. No entanto, como mostra McGee, a própria ênfase de Said no caráter fetichizador das categorias da análise estética nas metrópoles aponta para a pertinência histórica da *lógica* da teoria adorniana (McGee, 1997). Na *Teoria Estética*, por exemplo, a obra de arte autônoma não “transcende” a história, senão que se constitui como uma *forma histórica específica*, que depende da “separação das esferas” socioeconômica e estética característica da cultura burguesa, e que remonta pelo menos ao século XVIII, em meados do qual, casualmente, com Baumgarten e depois com Kant, a Estética se autonomiza como

disciplina. Se se ignora a autonomia da obra de arte, então se supõe que a relação entre a obra e seu contexto é imediata e transparente. Assume-se que a “mensagem” da obra está completamente contida em seu significado, independentemente da “forma”. Semelhante análise, portanto, ignora ou ao menos supersimplifica a relação *sintomática* da obra com seu contexto histórico, neste caso seu contexto pós-Ilustração (que inclui, é claro, o contexto “pós-colonial”, embora Adorno não o mencione). Em compensação, quando Adorno descreve a obra de arte, leibnizianamente em aparência, como “mônada sem janelas”, sua intenção não é separá-la do contexto histórico, senão articulá-la como *forma* social específica. Segundo Said, na medida em que *esta* forma social é própria e única do Ocidente, “é um erro argumentar que as literaturas não-européias, essas com mais óbvias filiações com o poder e a política, podem ser estudadas *respeitavelmente*, como se sua realidade fosse tão pura, autônoma e esteticamente independente como a das literaturas ocidentais”.

A isto se pode replicar, por certo, de várias maneiras. Começamos por reproduzir alguns dos argumentos de McGee com os quais concordamos plenamente, para em seguida expor alguns próprios. Como diz McGee, esta maneira de pensar traz em si o perigo –paradoxal e contraditório com os propósitos mesmos de Said– de menosprezar o prazer propriamente *estético* que se pode obter da leitura dos textos pós-coloniais, “terceiro-mundistas” ou como se queira chamá-los, posto que sugere para tais textos uma “simplicidade” artística que desestima sua real complexidade e sofisticação. Mas, justamente, se “toda obra de arte é híbrida, mista e impura”, e Said faz disso uma condição de sua complexidade estática, tão mais híbridos, mistos e impuros –pelas razões já apontadas– serão os textos “pós-coloniais” em geral, submetidos em maior medida ainda ao entrecruzamento de línguas, culturas e constelações simbólicas heteróclitas, e em particular os textos latino-americanos, construindo suas próprias “alegorias” sobre as ruínas do equívoco originário de suas “culturas nacionais”. Por que, então, negar-lhes tal complexidade para reduzi-los a uma mera questão de “conteúdo”, de “filiação com o poder e a política” imediata e transparente? Não é que esta filiação não exista, e provavelmente seja *certo* que ela é mais evidente, por necessidades históricas, que nas “altas” literaturas metropolitanas. Mas trata-se de uma questão de grau e não de natureza, que não afeta a importância da *forma estética* em que tal “filiação” se articula para dar a cada obra sua diferença específica de *estilo*.

Mas então –acrescentaríamos nós– se o caráter de autonomia estética da obra é tão válido para os textos pós-coloniais como para os europeus, reciprocamente *não é certo* que a literatura européia seja *intrinsecamente* tão “autônoma”, “esteticamente independente” e portanto “respeitável” como parece crer Said: em primeiro lugar, ainda que pareça um truísmo (mas é um truísmo que Said não parece levar em consideração), a literatura e a cultura européia em geral *não é alheia* –exatamente o contrário– à cultura não-européia, caso se recorde o que foi dito mais acima sobre a importância do colonialismo para a própria constituição da “identidade” européia moderna. Em segundo lugar, a literatura e a cultura européia estão tão atravessadas como a não-européia pelo “barro e sangue” da história, só que suas “estratégias de contenção” ideológica (como as chamaria o próprio Jameson) são mais sutis e sofisticadas, pela simples razão de que tiveram mais tempo e maior necessidade de desenvolver-se. Mas, da mesma forma como ocorre em *qualquer* literatura o texto estético, sua autonomia relativa com respeito a essas “estratégias de contenção”, as estruturas em boa medida inconscientes e “desejantes” de sua “produtividade textual” (para recordar essa noção de Kristeva), freqüentemente rompem seus próprios condicionamentos, e o fazem no terreno da especificidade e da singularidade de sua *forma estética*. Como o sublinha provocativamente o próprio Adorno, “a junta militar grega sabia muito bem o que fazia quando proibiu as obras de Beckett, nas quais não se diz nem uma palavra sobre política”. Portanto, não é principalmente na *natureza*, novamente, das obras metropolitanas e pós-coloniais onde se deveria buscar a diferença (que por certo existe, tanto no registro da “forma” como do “conteúdo”), senão no *olhar* do crítico, que deveria se dedicar a encontrar as maneiras específicas em que atuam as contradições internas em uns e em outros textos, a maneira específica em que esse trabalho textual particular *sintomatiza* a relação com a totalidade histórica, tão complexa e sofisticada em uns e em outros, ainda que por razões distintas.

Na verdade, um teórico como o conhecido Aijaz Ahmad chegou a sugerir que estas *deficiências*, combinadas com os *excessos* do pós-estruturalismo, implicam o perigo não mais de liquefazer o potencial radicalismo político da teoria pós-colonial, senão de precipitá-la diretamente no conservadorismo, na medida em que o recurso teórico à disseminação do sentido, à dissolução das identidades ideológico-políticas e ao textualismo podem ser tema de apaixonantes debates acadêmicos, mas tendem a separar a teoria de qualquer forma de com-

promisso político com as práticas de resistência: “As formas materiais de ativismo são assim substituídas por um compromisso textual que visualiza a *leitura* como a única forma apropriada de fazer política” (Ahmad, 1997). No entanto, não é que Ahmad adote uma atitude de militância populista contra a teoria. Como tampouco o faz Bart Moore-Gilbert ao propor, sugestivamente, que “a teoria pós-colonial foi decisiva para tornar visíveis as inter-conexões entre a produção cultural e as questões de raça, imperialismo e etnicidade [...] mas certamente pode-se argumentar que ainda falta muito por fazer no campo pós-colonial. Como sugeri antes, a área das *questões de classe* ainda não foi insuficientemente considerada, inclusive na análise do discurso colonialista, e o mesmo pode se dizer com respeito à *cultura popular*” (Moore-Gilbert, 1997, grifos nossos).

Tanto Ahmad como Moore-Gilbert, contudo, negligenciam um pouco unilateralmente, em nossa opinião, um fator do qual já mostramos suas ambigüidades mas do qual gostaríamos de resgatar sua pertinência. A teoria pós-colonial –às vezes inclusive apesar de si mesma– fez o gesto para nós muito importante de reintroduzir uma dimensão não só histórica como *estético-filosófica* nas ciências sociais, contribuindo, por assim dizer, para despositivizá-las. O problema é que o fez pela via exclusiva e excludente da filosofia e da teoria estética “pós”, quando uma maior atenção –não necessariamente excludente, desde já– à *dialética negativa* (no sentido de um Adorno, mas também, a sua maneira e ainda que não a chame assim, de um Sartre) permitiria pensar uma relação mais complexa e conflituosa entre, digamos, a Parte e o Todo: por exemplo, para nosso caso, entre a “parte” *ficcional* de uma noção como a de “cultura nacional”, e por outro lado os efeitos materiais bons ou maus dessa ficção, e cuja “bondade” ou “maldade” não pode ser decidida abstratamente, por fora das relações de força que vinculam a “Parte” latino-americana ao “Todo” de um mundo que cada vez menos parecemos estar em condições de *não escolher*, ao mesmo tempo que cada vez mais parece transformar-se naquele “pesadelo do qual não podemos despertar”.

Mas, ao chegar até aqui, não podemos nos subtrair de fazer-(nos) uma pergunta incômoda (que, por certo, não estaremos em condições de responder de forma acabada): que relação podemos *pensar*, finalmente, em nossa “latino-americanidade” e essa cultura ocidental que nos constituiu em *seu* Outro?

A primeira tentação é a de responder-(nos) que, como latino-americanos, e por óbvias razões históricas, tampouco podemos “nos desviar”

do fato de que a cultura ocidental *é*, também, *nossa*, em maior medida talvez do que o é para Ásia ou África, embora não necessariamente por melhores razões. Ela o é, sem dúvida, ambígua e conflitivamente: é como desgarrado “linde” ou *in-between* que ainda (embora menos no Rio da Prata que no resto do continente) guarda a memória desse desgarramento inicial. Isto não é nenhuma novidade; os mais lúcidos pensadores “pós-coloniais” –penso, entre os argentinos, em uma riquíssima tradição que vai desde Echeverría, Sarmiento ou Alberdi até, digamos, Martínez Estrada– sentiram o desgarramento como o problema cultural mesmo da América “Latina”. Em todo caso, o que constituiria uma “novidade” seria o decidir-se a propor de uma vez por todas uma batalha frontal para nos *reapropriamos* do melhor dessa cultura como uma arma *contra* o pior e desde *nossa* situação de desgarrado “linde *in-between*”: a partir de uma situação de Mesmo/Outro, por tanto, que permitiria –em uma proximidade crítica despojada da fascinação da “aura”– mostrar o Ocidente como Outro de si mesmo, à maneira de Marx, Nietzsche ou Freud. E não é que isto não tenha sido feito antes –agora penso, por exemplo, em um Mariátegui–, mas o abandono dessa empresa nas últimas décadas significaria que, kierkegaardianamente, semelhante “repetição” apareceria como uma *novidade*.

Ainda que, para dizer a verdade, há, na América Latina, uma exceção notável tanto por sua prática como pela reflexão teórica que sua própria prática provoca: o *movimento antropofágico* brasileiro, a partir de Oswald de Andrade e sua continuidade em poetas-críticos como Haroldo de Campos. Com efeito, como ponto de partida para abordar o problema da “identidade cultural” e a legitimação do desenvolvimento “nacional” do trabalho intelectual nos países “subdesenvolvidos”, os poetas concretistas dessa geração foram capazes de recuperar desde o emblemático *Macunaíma* de Mário de Andrade até as teses críticas sobre o *logocentrismo* de origem platônico (e de projeção, diríamos agora, “orientalista”) de Jacques Derrida. A “identidade” brasileira foi concebida assim como a constante *construção* de uma diferença, busca que *em si mesma* é o “modo brasileiro” de ser universal. O próprio Haroldo de Campos desenvolve esta perspectiva *descentralizante* em seus estudos sobre o desenvolvimento do barroco latino-americano, sobre o modelo da antropofagia oswaldiana, que “digere” outras culturas “vomitando” o que não é útil àquela construção diferencial. Nossas culturas, tal como são hoje, não tiveram infância –nunca foram *infans*– não-parlantes: nasceram já “adultas”, falando complexas e múltiplas línguas culturais, mas alheias. “Articular-se como diferença em rela-

ção com essa panóplia de universalia, eis aí nosso nascer como cultura própria” (de Campos, 2000). Algo semelhante –com toda a modéstia do caso– estamos nós mesmos tentando sugerir, ao falar em outra parte da cultura argentina como de um *pentimento* (retomando a metáfora pictórica das capas superpostas de pintura nos quadros de pintores “arrepentidos” de sua obra anterior, e que com o passar do tempo começam a se entrelaçar por detrás da nova pintura; também podíamos ter falado, neste caso, de *palimpsesto*, à maneira de Gerard Genette): capas superpostas e em competição, das quais o “quadro” final –ainda que sempre provisório– é o testemunho de seu *conflito*, da cultura “própria” como *campo de batalha* bakhtiniano, no qual não se trata tanto dos “temas” como do *acento*, do predomínio da “língua” e do “estilo” (Grüner, 1995). Outra vez, trata-se aqui da tensão *política* irresolúvel entre o Todo que só é Todo porque renega de sua parte que o faz *parecer* Todo, e a Parte que luta pelo reconhecimento de seu conflito com o Todo, e nessa mesma luta se lança em direção a um horizonte novo.

Mas de qualquer modo, esta “desobrigação”, como dissemos, seria enganosa. Ela o seria, em primeiro lugar, pessoalmente, posto que o autor deste texto foi (mal ou bem) *formado* principalmente nessa cultura, e não vê razão algum para renunciar a se servir dela criticamente. Ainda assim, esse dado autobiográfico é trivial. O que é realmente importante são as razões teóricas, históricas e “alegóricas” que legitimam o chamado a um retorno das grandes questões excluídas –começando pelos fundamentos “utópicos” de nossa “identidade”– como matriz e plataforma de lançamento de uma *construção* de *novos* fundamentos para *pensar e praticar* um futuro “fim das pequenas histórias” também para a América Latina e para a Argentina. Isto é, de regressar à irmandade das formigas em direção ao horizonte do ramo dourado.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max 1968 *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sur).
- Ahmad, Aijaz 1993 *In Theory* (Londres: Verso).
- Ahmad, Aijaz 1997 “Culture, nationalism and the role of intellectuals” in Meiksins Wood, Ellen and Bellamy Foster, John (eds.) *In defense of history: Marxism and the postmodern agenda* (New York: Monthly Review).
- Babha, Homi 1996 *The location of culture* (Londres: Routledge).
- Calvet, Jean-Louis 1973 “Le colonialisme linguistique en France” en *Les Temps Modernes* (Paris) N° 324-6.

- Chakravorty Spivak, Gayatri 1996 *Outside in the Teaching Machine* (Londres: Routledge).
- De Campos, Haroldo 2000 *De la Razón Antropofágica y Otros Ensayos* (México: Siglo XXI).
- De Martino, Ernesto 1977 *La Fine del Mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (Torino: Einaudi).
- Grüner, Eduardo 1995 "La Argentina como pentimento" em *Un género culpable* (Rosario: Homo Sapiens).
- Hall, Stuart 1994 *Critical dialogues in Cultural Studies* (Londres: Routledge).
- Huntington, Samuel P. 1996 *El choque de las civilizaciones* (Buenos Aires: Paidós).
- Jameson, Fredric 1980 "Third-World Literature in the era of Multinational Capitalism" in *Social Text*, N° 19.
- Jameson, Fredric 1991 *Ensayos sobre el postmodernismo* (Buenos Aires: Imago Mundi).
- McGee, Patrick 1997 *Cinema, theory and political responsibility in contemporary culture* (New York: Cambridge University Press).
- Moore-Gilbert, Bart 1997 *Postcolonial theory: Context, practices, politics* (Londres: Verso).
- Said, Edward 1989 *Orientalism* (Londres: Penguin).
- Said, Edward 1997 *Cultura e imperialismo* (Barcelona: Anagrama).
- Sartre, Jean-Paul 1966 *¿Qué es la literatura?* (Buenos Aires: Losada).
- Vidal-Naquet, Pierre 1995 *Los asesinos de la memoria* (Mexico: Siglo XXI).
- Zizek, Slavoj 1994 *Tarrying with the Negative* (Londres: Verso).

GILDO MARÇAL BRANDÃO*

TEORIA POLÍTICA A PARTIR DO
SUL DA AMÉRICA?***

O PANO DE FUNDO desta reflexão sobre alguns problemas da teoria política e social na e a partir da América do Sul é, evidentemente, a situação brasileira, não só porque é dela que tenho conhecimento direto, como porque são muito variáveis os graus de institucionalização acadêmica das ciências sociais em nossos países. Variação que provavelmente tem a ver com os impactos que os regimes militares tiveram nas comunidades universitárias e com o modo pelo qual elas praticaram estratégias de sobrevivência e crescimento –em algumas, o cenário pós-ditatorial foi de terra arrasada e sua eventual reconstrução se deu via instituições privadas, em outras, as ditaduras reprimiram a crítica e simultaneamente favoreceram a montagem de sistemas de pós-graduação. Em todos os casos, porém, a extensão da derrota ideológica da esquerda, o predomínio acachapante do liberalismo, a transformação dos Estados Unidos em modelo indisputado de boa vida e boa teoria, a perda de capacidade da universidade de deci-

* Professor associado do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo. Coordenador científico do Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Democratização e Desenvolvimento (NADD-USP).

**Versão menos desenvolvida deste artigo foi publicada com o nome de “Teoria Política e Institucionalização Acadêmica” em Quirino, Vouga e Brandão (2004).

dir autonomamente a sua agenda de pesquisa, e as políticas de fomento adotadas pelas fundações internacionais e pelas agências governamentais, têm levado a uma progressiva “americanização” das ciências sociais, num movimento que sofisticava tecnicamente o padrão da atividade científica e rompe com as melhores tradições sul-americanas de *global traders* intelectuais, por vezes restaurando um colonialismo mental que parecia abandonado desde os tempos do cepalismo.

De qualquer maneira, é sintomático que o interesse pela teoria (política, social) ressurgisse na América do Sul e no Brasil no momento em que a batalha pela institucionalização acadêmica das ciências sociais parece ter sido definitivamente vitoriosa, e que intervenções reveladoras de certo desconforto com alguns resultados dessa empreitada venham à luz quando as pressões das agências financiadoras de pesquisa e as disputas metodológicas internas às próprias disciplinas parecem forçar um novo passo no sentido da padronização unidimensional da atividade científica e do enquadramento disciplinar da formação do cientista social. É encorajador que ele ocorra a contrapelo, quando a profundidade da crise intelectual e a velocidade das transformações econômicas, sociais, tecnológicas e políticas contemporâneas explodiram os quadros apodrecidos de nosso pensamento, tanto em sua versão apocalíptica como na integrada.

Na experiência brasileira, a profissionalização das ciências sociais e os investimentos no sentido de construção da teoria caminharam em sentido oposto. Como lembrou Gabriel Cohn em intervenção em Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, as tentativas mais ambiciosas de produzir teoria, simultaneamente estimuladora da pesquisa empírica, atualizada frente aos desenvolvimentos da filosofia e da reflexão metodológica internacional, e solidamente amarrada à defesa da relevância dos projetos intelectuais para a vida pública, se esgotam no início dos anos '60 com a polêmica entre Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes sobre a natureza e o papel da teoria social. Depois disso, ao longo do processo de institucionalização das disciplinas acadêmicas durante o período militar, a teoria vira um instrumento para ser acionado pontualmente, ao tempo em que há uma politização exacerbada da ciência social¹.

1 “O período de institucionalização acadêmica e profissional das ciências sociais no Brasil coincide com uma retração no esforço de construção de teoria. As tentativas mais ambiciosas nesse sentido realizadas no país esgotam-se no início dos anos 60 (talvez a polêmica entre Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes nos anos 50, sobre a natureza e o papel da teoria social, seja decisiva para entender esse período). Nas últimas décadas, o regime militar e, em menor escala, o engajamento nas questões prementes da ‘transição’ inibiram uma atividade que tendia a apresentar-se como um ‘luxo’, a ser deixado para ou-

É nítida hoje a defasagem entre as ambições com as quais partimos, marcadas pela vontade de responder ao desafio *marx-weberiano* de produzir um conhecimento capaz de se enfrentar com os demônios do nosso tempo, e alguns resultados aos quais chegamos, quando se tenta impor a hegemonia de um partido acadêmico que retalha o conhecimento em autarquias, reifica o método ao tomá-lo com independência do objeto que se quer investigar e como substituto da teoria, e reduz a formação científica ao aprendizado e ao refinamento de procedimentos técnicos –ao tempo em que, *externa corporis*, professa uma fé desmedida na engenharia institucional que, entretanto, não dispensa a mediação dos políticos profissionais para ter inserção na vida pública.

Ao contrário da sociologia da vida intelectual que se erige a si própria em sociologia do conhecimento, não é possível explicar essa defasagem apenas pelas disputas políticas internas à atividade acadêmica ou supor que resulta essencialmente de escolhas racionais da elite dos cientistas envolvidos ou das estratégias micropolíticas das *coteries*. Ela também está ligada a efeitos perversos de nossa história política recente e à mudanças na própria estrutura e modos de ser da sociedade, o que por outro lado assegura a sua não-gratuidade. Evidentemente, não passa pela cabeça de ninguém abrir mão do que se conquistou durante esses 20, 30 anos, mas é preciso não minimizar a percepção de que alguma coisa perdemos nesse processo. Por isso mesmo, os resultados que comemoramos hoje, “diferentes em tudo da esperança”, relativizam o discurso autocongratatório no momento de seu triunfo.

TRADIÇÃO E INOVAÇÃO

Em se tratando da sociologia e da ciência política, esse desconforto tem RG e CPF e manifesta-se como retorno ao debate sobre a questão da teoria, antes recalcada pela apontada politização exacerbada da ciência social, mas também, e principalmente, pelos resultados da absorção acrítica da antiga “revolução behaviorista” e da moderna “institucionalista”, que juntas contribuíram para obliterar a reflexão metodológica sobre os pressupostos

tros em melhores condições. O problema, que vem de longe, é: quem são esses outros? É bem provável que as dificuldades para identificá-los e, mais ainda, para tornar aceitáveis nomes e tendências contemporâneas, tenha contribuído para a propensão do retorno direto aos clássicos (e sua contrapartida, os modismos locais e passageiros). Nas novas condições do trabalho científico em escala mundial, a questão sobre os outros e sobre nós mesmos certamente se redefine, e as questões de fundamentação teórica retornam em novos registros” (Cohn, 1997).

conceituais da atividade investigativa que se está fazendo, para fomentar o analfabetismo generalizado quanto aos problemas formais da exposição, e para encerrar a vocação nos limites da profissão. Desse ponto de vista, os termos usados por Sheldon S. Wolin para combater a *metodolatria*, e mesmo, à direita, os de Isaiah Berlin para criticar uma ciência política incapaz de educar o discernimento político, continuam plenamente atuais².

De qualquer maneira, quem nas ciências humanas fala em teoria está condenado a enfrentar os problemas da relação entre a ciência e a filosofia, de um lado, e da relação entre teoria e pesquisa empírica e historiográfica, de outro, posto que ambas constituem o campo nevrálgico da discussão. Elas não são, como se sabe, radicalmente separadas. De fato, a questão de método constitui a intersecção entre as duas, sobretudo se a entendermos mais no sentido kantiano de crítica ao conhecimento do que como algo limitado à utilização e ao aprendizado escolar de técnicas e procedimentos de pesquisa, de resto parte importante da discussão.

Por outro lado, e ao contrário das ciências naturais, que precisam esquecer seus fundadores, as ciências sociais não avançam senão refazendo o seu próprio caminho e, por isso mesmo, a questão dos clássicos lhe é constitutiva, está inscrita na sua estrutura e modo de ser³. No caso da ciência política essa vasta temática se vê sobrecarregada pela inescapável relação da disciplina com a sua própria tradição –com o fato de ela não ter como não se haver com a história (milênar!) da teoria política, com pensadores que apesar de não terem tido a “duvidosa felicidade” de serem nossos contemporâneos⁴, criaram categorias, estabeleceram padrões, flagraram dilemas e nos legaram reflexões sobre a experiência humana e as instituições políticas sem as quais não se vai a nenhum lugar⁵.

2 Ver Sheldon S. Wolin (1969) e Isaiah Berlin (1996). Na linhagem de Wolin, mas com olhos voltados para a circunstância brasileira, o agudo comentário de Renato Lessa (2001) em “Da arte de fazer as boas perguntas”. Para uma visão dos debates sobre a natureza da teoria política na academia norte-americana, ver John G. Gunnell (1993).

3 Entre a vasta literatura existente, ver Jeffrey C. Alexander (1999).

4 Referindo-se, no primeiro dos *Tres Estudios sobre Hegel*, à costureira estratégia de discriminar “o que está vivo e o que está morto” em um grande pensador, Adorno diz que ela “anuncia, por parte de quem possui a duvidosa felicidade de viver depois [...] a desavergonhada pretensão de assinalar soberanamente ao defunto o seu lugar e, deste modo, colocar-se em certo sentido, acima dele; na abominável pergunta sobre o que (o seu pensamento) significa para o presente [...] ressoa semelhante presunção. Não se põe, em contrapartida, a pergunta inversa, o que significa o (nosso) presente diante (desse grande pensamento)” (1969: 15).

5 Keynes sabia que por trás de cada economista vivo há sempre um grande pensador morto; os antropólogos mais do que os sociólogos, que sempre somos obrigados a voltar aos clássicos. Já os cientistas políticos, cuja ciência é a mais tributária deles, aparentemente desejaríamos ignorá-los.

Essa relação com a tradição torna-se dramática numa ciência política jovem como a nossa, na medida em que a apropriação dos clássicos e a capacidade de interpelar, a partir da nossa circunstância, os grandes textos fundadores, são critérios seguros para aferir a maturidade intelectual de um país. Como diz Luiz Werneck Vianna (1997: ix):

Pode-se aferir o nível de maturidade da reflexão intelectual de um país, particularmente os de capitalismo retardatário, por sua aptidão em se apropriar da tradição clássica de um determinado ramo do saber. O que é ainda mais expressivo quando sua cultura nacional não se limita a traduzir os clássicos, mas se empenha na reconstituição de sua trajetória, na inquirição de suas motivações e procura, por esforço próprio, avaliar o significado de suas contribuições. Nessa apropriação, como inevitável, a tradição clássica, por maior que seja o rigor de seu intérprete, tem o seu inventário de idéias posto sob nova luz: indagados por uma cultura distante da sua, e que os evoca a fim de estabelecer alicerces intelectuais próprios, cada autor clássico como que nasce outra vez, podendo até experimentar desenvolvimentos ignorados em seu contexto de origem.

Há, evidentemente, quem se recuse a entendê-lo, como esse analfabetismo ilustrado que se liga exclusivamente em tabelas e números e se enfada com a enésima leitura de Maquiavel, Hobbes ou Rousseau, sem ao menos advertir que não há exemplo de ciência política no mundo que as tenha dispensado, que mal estamos começando a fazer a terceira ou quarta, e que algumas das que vêm sendo produzidas não são de maneira nenhuma variações sobre o mesmo tema, mas interpretações de padrão internacional e, convenhamos, bastante inovadoras. E é claro que sempre há aqueles para quem “a teoria é para os outros” e que nos aconselham sempre se limitar à pesquisa empírica, que já nos dá trabalho suficiente e, bem feita, nos assegura cidadania acadêmica internacional. Atitude que se casa com um ponto de vista generalizado no e do próprio centro, para o qual “nós fazemos a teoria, vocês devem falar de seus países”. Mas o fato de um Machado de Assis apenas começar a ser internacionalmente reconhecido no mesmo pé de igualdade de um Dostoiévski ou um Henry James –para citar exemplo do campo mais institucionalizado da literatura–, ou de termos de agüentar o auto-elogio de um Anthony Giddens por seu papel na fixação da tríade de clássicos da

sociologia⁶ quando um Florestan Fernandes já a havia delineado –e melhor!– vinte anos antes, tem pouco a ver com critérios científicos ou literários, mas tudo com realidades sociais, econômicas, geográficas e políticas. Nesse sentido, se não quisermos nos condenar a comparecer ao mercado internacional de idéias apenas como produtores de matéria-prima tropical para consumo e industrialização pelos intelectuais dos países centrais, a produção de teoria de primeira qualidade e a realização de leituras inovadoras dos grandes pensadores políticos, parecem ser um desafio institucional inelutável⁷.

CONTRA A METODOLATRIA

Longe de mim a pretensão de cobrir todos esses temas. O que pretendo fazer aqui é circunscrito: preocupado com a construção de meu objeto, esboçarei alguns argumentos sobre o que parece constituir princípios fundantes da ciência social e política institucionalizada: a compartimentalização do saber, a ruptura entre o normativo e o empírico, a separação entre a explicação científica e a explicação histórica, e o antagonismo entre teoria política e história das idéias. Na tentativa de relativizá-los, proporei a constituição ou a consolidação da teoria política como uma área de pesquisa interdisciplinar, autônoma intelectualmente, capaz de servir à educação política de homens socialmente empenhados e de contribuir para a internacionalização ativa e não passiva da ciência social que se faz na América do Sul e no Brasil.

Meu argumento parte da tese de que, se a teoria não é apenas uma hipótese de trabalho que se mostra útil para o funcionamento do sistema dominante, mas sim, como quer Horkheimer (1975), um momento inseparável do esforço histórico de criar um mundo que satisfaça às necessidades e forças humanas, então o projeto de construir teoria não é possível sem relativizar princípios básicos que tem norteados boa parte de nossa atividade acadêmica.

6 Na introdução de *Política, Sociologia e Teoria Social*. A primeira edição de *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica*, por exemplo, é de 1959, e os ensaios que a compõe foram redigidos entre 1953 e 1957.

7 O que poderia ser complementado por uma política cultural diplomática mais agressiva, que além de multiplicar a criação de centros de estudos brasileiros no exterior, promovesse a tradução das obras significativas e incentivasse a publicação de artigos em revistas não restritas à temática “étnica” (digamos assim, usando o deplorável jargão multiculturalista com o qual se costuma designar os mestiços e metecos que habitamos a vasta periferia do Império).

De fato, as ciências sociais contemporâneas têm caminhado noutra direção⁸. Elas têm trabalhado com o pressuposto de que o real é não só analítica, mas ontologicamente divisível e passível de ser decomposto em seus elementos, cada pedaço ou parte tendo em si mesmo, em seu desenvolvimento supostamente imanente, o segredo de sua existência. A ciência política em especial, ainda quando admite tacitamente a pertinência de outras variáveis, tem se desenvolvido postulando que a dinâmica do conflito político e institucional guarda relações essencialmente externas e formais com processos que se dão “fora” dela, não sendo possível a reconstituição da totalidade, nem relevante a exploração da reciprocidade das determinações em jogo. Em conseqüência, tem operado em dois registros distintos, mas complementares: tem condenado ao ostracismo as análises das estruturas sociais (privilegiando a ação coletiva de determinados atores em conjunturas dadas) e abandonado o campo da longa duração aos historiadores –situação prontamente acolhida por estes, que alegre e sobranceiramente apontam à política o seu lugar⁹; e tem, junto com a sociologia, deixado de lado a pretensão de formular teorias globais da mudança social em benefício de teorias regionais e de alcance relativo, capazes de abarcar, como diria Marx, uma diversidade de casos empíricos sob um princípio geral. Pela mão dos analíticos, essa orientação penetrou inclusive num terreno a ela tradicionalmente refratário, a julgar pelo que diz Jon Elster (1989), para quem o marxismo precisa do desenvolvimento do que Robert K. Merton chamava de “teorias de alcance médio”.

A julgar pelos seus resultados e sem cair no obscurantismo, não há como negar o extraordinário avanço propiciado por tal perspectiva,

8 Retomo, nesse ponto, meu artigo “Totalidade e determinação econômica”, em Brandão (1977).

9 Como em Fernand Braudel (1986). Arriscando-me a cometer injustiça, diria que embora os pais fundadores não possam ser responsabilizados por isso, a Escola dos *Annales* acabou consolidando senso comum para o qual tudo se passa como se houvesse uma divisão social do trabalho na qual historiadores se ocupariam da “longa duração”, sociólogos da “média”, enquanto ficaria reservado para os politólogos e jornalistas o “événementiel”, o conjuntural, a superfície das coisas. É alvissareiro, entretanto, que ela tenha acabado por promover o retorno da “história política”, sem abrir mão dos resultados da crítica à história tradicional centrada nas grandes personalidades, que havia ajudado a demolir. Para uma leitura pragmática dessa briga de parentes, Peter Burke (2002). Vale notar também que na medida em que acentuam o horror à generalização e abandonam o projeto de integrar história e teoria, os (parte dos) historiadores se tornam péssimos aliados na luta contra uma ciência social (política) que gostaria de se desinfetar da história, seja como reconhecimento da historicidade dos fatos, seja como forma de abordagem da realidade. Sobre a relação entre essas disciplinas, nenhuma intervenção recente foi tão brilhante como o comentário de Fernando A. Novais ao texto de Leopoldo Waizbort (2002).

que favoreceu a apreensão de uma série de fenômenos e ajudou a refinar nosso entendimento de processos setoriais. E seguramente, o desafio do institucionalismo e a crítica ao paradigma outrora dominante segundo o qual processos e variáveis políticas não passam de subprodutos de tendências macrossociais e macroeconômicas representaram, pelo menos do ponto de vista acadêmico, uma verdadeira carta de alforria da análise propriamente política, por outro lado potencializada pelas notáveis transformações da sociedade contemporânea e pelo andamento das transições democráticas, que lhes conferiram legitimidade. Não há, entretanto, como não perceber que essa reação acabou por cair no extremo oposto, reduzindo a política ao meramente institucional e tratando-a como se ela se explicasse por si mesma – operação oposta, mas de fato complementar à disseminação da percepção pós-moderna de que “tudo é política” ou de que esta, onipresente, não tem centro nem sujeito, posto que todos o são. Em ambas as situações, acabou também por reforçar a notável ojeriza que, sob o impacto da crise das grandes teorias e da derrota do marxismo, uma ciência “societária” como a sociologia e outra “estatista” como a economia, desenvolveram aos problemas duros do poder, da dominação e da exploração.

Mas se for verdade que a política e a ciência que lhe corresponde são, não uma parte destacável do real, mas o estudo do complexo de atividades práticas e teóricas pelas quais os que governam não só justificam e mantêm o seu domínio, como logram obter o consentimento ativo dos governados – ou, em termos weberianos, o estudo do complexo de ações, idéias e instituições por meio das quais indivíduos e grupos demonstram sua *vocação à dominação* – então não basta esquartejar o objeto entre uma “ciência política”, uma “economia”, e outra “sociologia”, especialmente se temos que nos defrontar com grandes mutações sociais, como as transformações morfológicas contemporâneas¹⁰. Nem basta, por outro lado, refugiar-se em formulações normativas em tudo aquilo que não se consegue fundamentar em termos materialistas.

Nesse sentido, chega a ser constrangedor o esforço que se faz, especialmente na ciência política, para tentar esquecer que a fonte mais

10 Em sua *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas considera que dentre as ciências sociais, apenas a sociologia manteve sua capacidade de interpelar a sociedade em seu conjunto, recusando sua redução a uma ciência especializada e assumindo os problemas que a ciência política e a economia foram deixando de lado na medida em que se converteram em disciplinas estritas (1981). Mas mesmo Habermas relê a sociologia encaminhando-a para uma direção normativa que não honra a tradição.

comum e duradoura dos conflitos e dos processos políticos continua a ser aquilo que Madison chamou de “distribuição variada e desigual da propriedade”, e que a exploração dessas formas institucionais de “dependência do político frente ao econômico tem sido o objeto, não o programa”, de qualquer teoria crítica digna de seu nome (Hamilton et al., 1988; Horkheimer, 1975). Por isso mesmo, não estamos condenados a tomar os processos políticos como variáveis independentes e não há como não denunciar o caráter ideológico dessa operação, pois a dificuldade analítica verdadeira consiste não no isolamento, mas na reconstrução dos elos essenciais da cadeia e do modo como interagem ou se pode atuar sobre eles: os *linkages* através dos quais ações, instituições, idéias e processos se determinam reciprocamente. Nessa medida, não só o apelo à explicação histórica se torna inevitável –ela que a *political science* descartara tanto ao separar intelectualmente o exame dos valores e das instituições da análise dos processos, como por acreditar que a história dos homens havia alcançado a sua plenitude–, como a “autonomia da política” deixa de ser pensada como autarquia para ser tomada como momento superior do conjunto das relações sociais.

O objeto, em outras palavras, determina o método com o qual se vai abordá-lo. Entendida dessa forma, a ciência política

[...] não dispõe de liberdade para eleger e construir seus conceitos, dado que os compreende como dependentes do processo histórico-social em seu conjunto, e estruturados por ele. Esta ciência histórica da sociedade não se alça isolada frente a seu objeto, ao contrário, se considera inserida na sociedade enquanto totalidade histórica. Em consequência, está condicionada pelos interesses sociais que nela atuam, do mesmo modo como o interesse do cientista por seu objeto exerce uma influência sobre a sociedade (Kammler 1971: 15).

Evidentemente, as diferenças entre as disciplinas científicas continuam de pé, vez que não são exclusivamente analíticas –as mudanças nas formas de pensar refletem modificações profundas no próprio ser social, nas formas de sua reificação. Como mostraram Weber e Habermas, uma das características básicas do mundo moderno é precisamente a crescente autonomização das diferentes esferas da vida. Mas se não é possível eliminar a especialização por ato de vontade, não é também válido supor que qualquer disciplina, ou qualquer campo interno a uma disciplina, que tenha obtido cidadania acadêmica corresponda necessariamente a mudanças e a individualizações no ser social. Ainda

que recusemos o caráter absolutista e a carência de mediações da crítica lukácsiana à separação disciplinar das ciências sociais e destas com relação à economia política, isso continua não sendo verdadeiro, respondendo antes a interesses desmedidos das burocracias profissionais e apenas tangencialmente às necessidades da divisão social do trabalho intelectual. Não se trata, portanto, de ignorar essa divisão, mas de relativizá-la, de transcendê-la, horizonte pluridimensional que longe de ser utópico é atualizado permanentemente pela exigência, própria do movimento do objeto, de implosão das fronteiras disciplinares.

EM MEIO AO “ESTERCO DAS CONTRADIÇÕES”

Posta a questão dessa maneira, o ponto decisivo a considerar é que a produção de um conhecimento capaz não apenas de classificar os fatos, identificar regularidades, generalizar proposições e enquadrá-las em sistemas conceituais, mas também de apreender as tendências imanentes ao desenvolvimento da sociedade global, e que, além disso, tenha inscrito em sua estrutura analítica o interesse pela organização racional da atividade humana, também exige e necessita tanto da integração entre teoria política e história das idéias como do diálogo e mesmo da aliança entre a ciência social e a filosofia.

No primeiro caso, porque no plano estritamente intelectual não é indiferente para o modo de ser e os usos da ciência e da teoria política que ela recepcione ou negue a tradição. Evidentemente, a crítica dos anacronismos das histórias filosóficas do pensamento político é de rigor, mas a presunção de que os interesses teóricos contemporâneos nada têm a ver com a pesquisa sobre os textos históricos supõe, na verdade, a existência de ruptura epistemológica e ontológica entre o passado e o presente, ou, se se quiser, entre a modernidade e o período clássico, ou entre a modernidade e a pós-modernidade. Ora, esta não é uma questão que se resolva no plano do debate metodológico (e alguma é?), mas *in media res* – implica uma hipótese sobre a natureza dos processos sociais contemporâneos.

Isso de forma alguma nega a poderosa e inovadora contribuição da chamada Escola de Cambridge para a renovação da história do pensamento político e para tornar a disciplina aceitável aos olhos do *mainstream* da ciência política. Apesar disso, e se o comentário tem sentido, caberia indagar se ela não chega, por vias transversas, aos mesmos resultados da antiga “revolução behaviorista” ou, mais genericamente, dos adversários da compreensão histórica da teoria e da relevância da teoria para os estudos históricos. De fato, de Easton à *rational choice*, a político-

logia *hard* jamais deixou de reconhecer a necessidade da teoria política, apenas recusou seu casamento com a história em geral e com a das idéias políticas em particular, defendeu a adoção de uma teoria liberta do peso da tradição, separou o normativo do empírico e reduziu-a a instrumento encarregado de controlar a estrutura valorativa dentro da qual a ciência empírica trabalharia –concentrada na acumulação de dados observáveis, na formulação de hipóteses e teorias de alcance médio que pudessem ser falseadas, e na interpretação desses resultados, evitando assim a contaminação entre juízo de fato e juízo de valor¹¹. Ora, esta quer uma teoria política a-histórica, aquela uma história a-teórica: podem conviver muito bem entre si.

Por outro lado, não desconheço que com a crise das grandes teorias, com o recuo para as explicações *ad hoc* para a mudança social e com a ênfase compensatória no normativo, as ciências sociais foram invadidas por uma tendência filosofante que recuperou o pior do “ensaísmo” –sua falta de rigor, sua arbitrariedade formal e pouca ou nenhuma preocupação com a investigação empírica– e forneceu, *malgré lui même*, aparência de verdade à pretensão dos novos positivistas, que julgam que pesquisa é o que eles fazem e todo o resto é arcaísmo e perda de tempo. Mas do fato de que a perda de referenciais tenha levado sociólogos e teóricos políticos a produzirem subfilosofia não se segue nem a ilegitimidade do ensaio como forma de exposição nem que a necessidade daquela relação deva ser desconsiderada. E isso não apenas porque é impossível eliminar a interpretação em qualquer ciência social, que não se esgota na explicação, mas também porque a filosofia não pode ser tomada apenas como uma ideologia pré-científica, e sim como uma inescapável forma de reflexão que tanto tem formulado verdades fundamentais a respeito da natureza humana e das relações dos homens entre si e com o mundo, como tem por vezes demonstrado maior consciência do que a ciência social convencional de que, no terreno das coisas humanas, o modo de dizer é tão importante quanto o que se diz, o percurso pesa tanto ou mais do que o resultado.

Se tal aliança é tão difícil de formular como de realizar é porque ambos os lados têm precária consciência de sua mútua dependência. De fato, os filósofos em sua maioria pensam a política como uma região circunscrita e subalterna do saber, e a atividade política como a apli-

11 Para tal concepção da história das teorias políticas, ver J. G. A. Pocock (2003). De David Easton, entre outros textos, ver “The New Revolution in Political Science” (1969).

cação prática de uma filosofia ou de uma ética, não como uma forma de ver e de lidar com o mundo consistente e subsistente por si mesma. “Instituintes”, pretendem formular os princípios fundantes de qualquer ação e apenas tomam o mundo pelas abstrações que fazem dele. Não por acaso, são quase todos uma tragédia quando se metem a fazer e a falar de política. Já os cientistas políticos costumam ser engenheiros institucionais e essa característica, expressa na predominância seja dos institucionalismos, seja das teorias da escolha racional, acabou produzindo uma massa enorme de estudos sobre governo, elites, administração, partidos, relações entre poderes e eleições, que ignoram a história, põem entre parênteses a influência da sociedade e dos grupos sociais sobre as instituições, e falam de todo o resto, menos do lado demoníaco do poder –da dominação. De perspectiva distinta, mas chegando aos mesmos resultados, boa parte do que se convencionou chamar de Teoria Política há muito deixou de se preocupar com a análise dos processos reais e das forças reais que podem levar à transformação ou à conservação do estado de coisas, em benefício de reflexões abstratas sobre o “bom governo”, sobre os princípios pelos quais se pode chamar uma sociedade de justa, ou sobre os valores e imperativos que deveriam pautar a conduta racional dos indivíduos –tomados sempre com independência da natureza efetiva das relações sociais em que a estes é dado viver.

Para o meu argumento, entretanto, não é imperativo admitir que as ciências sociais precisam ser filosóficas para serem científicas¹² –é suficiente considerar que sem a aliança entre elas não há possibilidade de assumir como projeto a construção de boa teoria¹³. No caso que nos interessa, a teoria política é esta zona onde tal cooperação é possível e apenas neste âmbito ela pode ser construída. Podemos chamar este modo de concebê-la de “teoria crítica” ou de “tradição épica” da teoria política. Pouco importa, o que interessa é que neste sentido, ela é menos uma subdisciplina de uma ciência política ou social estrita do que um projeto intelectual voltado para integrar teoria e história, um modo de interperlar –usemos o palavrão– a totalidade, o movimento da sociedade em seu conjunto¹⁴.

12 O marxismo ocidental (hegeliano) foi sempre enfático na defesa dessa tese, melhor formulada por Lucien Goldmann, mas, salvo engano, ela é compartilhada por quase todas as tendências humanistas que se opõem ao cientificismo dominante.

13 De diferentes perspectivas, Renato Janine Ribeiro, Luiz Eduardo Soares e Renato Lesa (1998) também exploram a necessidade dessa aliança em suas intervenções na mesa redonda “Por que rir da Filosofia Política?”.

14 Como em Sheldon S. Wolin (1960; 1970).

Não pretendo terminar com nenhuma nota utópica. Sei bem uma concepção unitária e realista do mundo –que está subjacente, afinal, ao modo de pensar a sociedade e a política aqui sugerido– já não conta sequer com aquela garantia metodológica que um dia se considerou própria da dialética como método de análise enfim adequado às estruturas do capitalismo, como pensamento que, fora de moda nas ciências naturais, encontrava nas ciências humanas o seu ambiente natural, como teoria cujos conceitos e estrutura categorial reproduziriam flexivelmente o andamento da própria realidade. Dilapidada a sobrevida que havia adquirido uma vez passado o momento de sua realização, perdida a carga de universalidade que um dia ambicionou, ela parece (definitivamente?) reduzida a mero ponto de vista, pesado e anacrônico, tanto mais que a própria evolução do capitalismo, a derrota política e o irremediável esgotamento do que se pretendia transformação do mundo, parecem tornar obsoletas a constelação histórica e a ambição teórica que lhes permitiram nascer¹⁵.

Mas o desafio ao qual tentava responder não continua, apesar de tudo, de pé? Em que lugar encontrar-se-ia outra orientação com coragem de pensar impiedosamente, inclusive contra si própria, em meio ao “esterco das contradições”? Em seus melhores dias, essa perspectiva constituía, como já se disse, “um precioso recurso contra a redução positivista do fato humano à coisa ou ao comportamento fragmentado” (Giannotti, 1966: 7). Por mais fora da moda que esteja, ela conserva sobre a ciência (política, social) convencional a vantagem, filha do ceticismo, de jamais esquecer que o que os atores dizem não corresponde simplesmente ao que fazem, que as escolhas dos agentes não se dão no limbo e não resumem o sentido global do processo, que os indivíduos e as instituições só podem ser explicados historicamente, e, principalmente, que tudo que existe merece perecer. Tudo isso condicionado pela distinta maneira de abordar o dado. Como disse Lucien Goldmann em um de seus últimos escritos:

O grande valor da dialética é precisamente o de não julgar moralmente e não dizer apenas: queremos a democracia, é necessário introduzi-la, queremos a revolução, é necessário fazê-la –mas perguntar-se quais as forças reais de transformação, qual

15 Na perspectiva da história das idéias, talvez os principais marcos dessa evolução sejam *História e Consciência de Classe* (1922), *Crítica à Razão Dialética* (1960), e *Dialética Negativa* (1966).

a maneira de achar na realidade, no objeto, na sociedade, o sujeito da transformação, para tentar falar na sua perspectiva e assegurar, sabendo perfeitamente quais são os riscos do malogro, o caminho para... (1972: 117).

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. 1969 “Aspectos” em *Tres Estudios sobre Hegel* (Madrid: Taurus).
- Alexander, Jeffrey C. 1999 “A importância dos clássicos” em Giddens, Anthony e Turner, Jonathan (orgs.) *Teoria Social Hoje* (São Paulo: UNESP).
- Berlin, Isaiah 1996 *The Sense of Reality: Studies in ideas and their history* (London: Farret Streus & Giroux).
- Brandão, Gildo Marçal 1977 “Totalidade e determinação econômica” em *Temas de Ciências Humanas* (São Paulo: Grijalbo) Nº 1.
- Brandão, Gildo Marçal 2004 “Teoria Política e Institucionalização Acadêmica” em Quirino, Célia Galvão; Vouga, Cláudio e Brandão, Gildo Marçal (orgs.) *Clássicos do Pensamento Político* (São Paulo: EDUSP).
- Braudel, Fernand 1986 *História e Ciências Sociais* (Lisboa: Editorial Presença).
- Burke, Peter 2002 *História e Teoria Social* (São Paulo: UNESP).
- Cohn, Gabriel 1997 “Teoria é para os outros” em *Programas e Resumos do XX Encontro Anual da ANPOCS* (Caxambu, MG) outubro.
- Easton, David 1969 “The New Revolution in Political Science” in *American Political Science Review*, Vol. LXII, Nº 3.
- Elster, John 1989 *Marx Hoje* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Giannotti, José Arthur 1966 “Prefácio” em *Origens da Dialética do Trabalho* (São Paulo: Difel).
- Goldmann, Lucien 1966 *Ciências Humanas e Filosofia* (São Paulo: Difusão Européia do Livro).
- Goldmann, Lucien 1972 *A Criação Cultural na Sociedade Moderna* (São Paulo: Difel).
- Gunnell, John G. 1993 *The Descent of Political Theory. The genealogy of an American vocation* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Habermas, Jürgen 1981 *Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press) Vol. I Reason and the rationalization of society.
- Hamilton, Alexander; Madison, James and Jay, John 1988 *The Federalist Papers* (New York: Bantam Books).
- Horkheimer, Max 1975 “Postscript” à “Traditional and Critical Theory” em *Critical Theory. Selected Essays* (New York: The Continuum Publishing Corporation).

- Janine Ribeiro, Renato; Soares, Luiz Eduardo e Lessa, Renato 1998 “Por que rir da Filosofia Política?” em Lessa, Renato (org.) *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (São Paulo: ANPOCS) Nº 36, fevereiro.
- Kammler, Jorg 1971 “Objeto y método de la ciencia política” em Abendroth, Wolfgang y Lenk, Kurt (orgs.) *Introducción a la Ciencia Política* (Barcelona: Anagrama).
- Lessa, Renato 2001 “Da arte de fazer as boas perguntas” em *Lua Nova* (São Paulo: CEDEC) Nº 54.
- Pocock, J. G. A. 2003 “O estado da arte” em Miceli, Sérgio (org.) *Linguagens do Ideário Político* (São Paulo: EDUSP).
- Quirino, Célia Galvão; Vouga, Cláudio e Brandão, Gildo Marçal (orgs.) 2004 *Clássicos do Pensamento Político* (São Paulo: EDUSP).
- Vianna, Luiz Werneck 1997 “Prefácio” em Jasmin, Marcelo *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política* (Rio de Janeiro: Access Editora).
- Waizbort, Leopoldo 2002 “Influências e invenção na sociologia brasileira (Desiguais, porém combinados)” em Miceli, Sérgio (org.) *O Que Ler na Ciência Social Brasileira, 1970-2002* (São Paulo: Editora Sumaré/ ANPOCS) Vol. IV.
- Whitehead, Alfred North 1967 *Science and the Modern World* (New York: MacMillan).
- Wolin, Sheldon S. 1960 *Politics and Vision. Continuity and innovation in Western political thought* (Boston: Little, Brown and Company).
- Wolin, Sheldon S. 1969 “Political Theory as a Vocation” in *American Political Science Review*, Vol. LXIII, Nº 4, December.
- Wolin, Sheldon S. 1970 *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory* (Los Angeles: Williams Andrews Clark Memorial Library).